

COLEGIUL DE REDACȚIE:
conf. univ. Alexandru Valentin — coordonator; prof. univ. Călina

BUCUREȘTI — 1973

MINISTERUL EDUCAȚIEI ȘI ÎNVĂȚĂMÎNTULUI

PRELEGERI

Prezentul volum s-a născut din dorința de a răspunde sarcinilor trasate Conferința Națională a P.C.R. din iulie privind ridicarea pe o treaptă superioară a studiului concepției materialist dialectice despre lume, corespunzător cerințelor actuale ale construcției societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră.

El se adresează în primul rând studenților de la facultatea de filozofie din București și de la secțiile de filozofie ale universităților din Cluj și din Iași. Considerăm că volumul de față va fi folositor și cadrelor didactice de specialitate din învățământul mediu precum și tineretului studios, tuturor celor interesați să aprofundeze studiul materialismului dialectic.

Autorii prelegerilor sînt conștienți de faptul că acestea mai pot fi îmbunătățite și vor fi recunoscători colegilor și tuturor celor care vor binevoi să le comunice aprecierile și observațiile lor.

Colectivul de redacție

Capitolul

OBIECTUL FILOZOFIEI

Pentru a înțelege adecvat statutul filozofiei *marxiste*, se impune să răspundem în prealabil la întrebarea : „Ce este filozofia ?”, surprinzând determinațiile generale ale acestei forme relativ autonome a conștiinței sociale. Revoluția săvârșită de marxism în gândirea filozofică are loc în cadrul acestor determinații generale și nu în afara lor. Cu alte cuvinte, fără „a descifra” în prealabil obiectul și funcțiile filozofiei, locul și rolul ei în contextul vieții spirituale a societății, nu putem releva în plenitudinea caracterul prin excelență științific, umanist și creator al filozofiei marxiste, nici virtutea ei — recunoscută și de gânditori nemarxiști — de a fi adevărata filozofie a secolului al XX-lea, aptă să ofere metodologia generală a cunoașterii, valorizării și acțiunii omului contemporan.

1. Ce este filozofia ?

La această întrebare s-ar putea răspunde, într-o primă aproximație, că filozofia este o imagine de ansamblu a realității, considerată în totalitatea ei. Supralicitată de unii, blamată de alții, filozofia există și se dovedește a fi chintesența culturii spirituale a unei epoci, căci ea concentrează ca într-un focar reflecția me-

iodică asupra „tabloului caleidoscopic” al experiențelor umane, prin care se realizează tulburătorul dialog dintre „eu” și lume.

Etimologic, cuvântul filozofie provine de la doi termeni din limba greacă (*filia*, care înseamnă „dragoste”, și *sofia*, care înseamnă înțelepciune), desemnând o bună perioadă de timp orice curiozitate intelectuală, orice efort al spiritului omenesc de a dobândi cunoștințe noi. Cu timpul, pe măsura efortului progresiv al spiritului omenesc de a se cunoaște pe sine în raporturile polimorfe cu realitatea naturală și socială, conceptul de filozofie a dobândit o semnificație mai restrinsă și mai precisă. Omul intră în raporturi extrem de complexe cu realitatea și nu se poate mulțumi cu explicarea aspectelor particulare ale lumii care să-i determine o sporire a eficacității activității de transformare a unor „parcele” ale realului, ci el își pune și întrebări de genul următor: „Ce este lumea?”; „A fost ea creată sau este eternă?”; „Care este locul omului în univers?”; „... suportul idealurilor pe care ni le făurim în viață?” etc. Aceste probleme asemănătoare au apărut în procesul practicii

în univers, de a ierarhiza formele de existență în raport cu însemnătatea și cu valoarea lor — istoricește și socialmente determinată — pentru om, de a formula idealuri umane sprijinite pe determinațiile universului privit ca întreg, ceea ce a condus la constituirea unor imagini totalizatoare asupra lumii, exprimate printr-un sistem coerent de cunoștințe. Acest *corp de cunoștințe* noi îl denumim, de regulă, filozofie, cu precizarea că el exprimă nu numai o *image de ansamblu, unitară și coerentă asupra lumii*, ci totodată și o *luare de atitudine asupra acestei imagini*, implicând deci, alături de cunoaștere, și o *valorizare*, ca expresie sintetică-abstractă a unui proiect al omului¹.

Încercînd în acest context precizant să-i surprindem obiectul dincolo de problematica ei, exprimată în „registru” domeniilor de reflecție filozofică (ontologie, gnoseologie; logica și metodologia științei, filozofia istoriei, filozofia culturii, axiologie etc. *), constatăm o *evoluție istorică a obiectului filozofiei*. Într-un stadiu

¹ Cu privire la discuțiile actuale din țara noastră privind specificul filozofiei și statutul teoretic al filozofiei marxiste, vezi studiul *Statutul filozofiei* de T. Bugnariu („Revista învățămîntului superior”, 1968, nr. 7—8), care face un bilanț al dezbaterilor, și volumul *Ce este filozofia?* (Editura științifică, 1970), cuprinzînd studii semnate de D. D. Roșca, Al. Posescu, L. Grünberg, Al. Valentin, Cl. Dan, I. Banu, P. Apostol, C. Mare, H. Wald, N. Dumitru, I. Pascadi și P. Mihalache.

* Ontologia este „teoria generală a existenței”, gnoseologia „teoria generală a cunoașterii”, iar axiologia „teoria generală a valorii”.

primar, filozofia cuprindea ansamblul elaborărilor teoretice, reflecția asupra determinațiilor celor mai generale ale existenței, neavînd încă un statut distinct de cunoștințele asupra domeniilor și formelor particulare de existență. Faptul că, spre exemplu, Tales din Milet (în secolele VII—VI î.e.n.) se ocupa în lucrări care se declarau *filozofice*, alături de probleme de ontologie, cu probleme de geometrie, cosmogonie, astronomie, fizică etc. exprima o atare înțelegere a obiectului filozofiei. De-abia odată cu Aristotel (384—322 î.e.n.), pe baza pronunțatei diversificări a ariei cunoștințelor omenești și a efortului de sinteză pe care-l face această „minte enciclopedică a antichității” (Marx), începe o delimitare mai strictă a științelor particulare de filozofie. După o perioadă în care au intervenit factori perturbatori (în evul mediu, filozofia dominantă devenind un fel de *ancilla teologiae*), procesul desprinderii succesive a științelor particulare de filozofie continuă cu deosebită amploare în epoca Renașterii și mai ales în secolele XVI—XIX. În noile împrejurări, filozofia încetează să mai fie o „sumă a științelor” și tinde să se situeze *deasupra* lor, devenind un instrument de armonizare a cunoștințelor disparate oferite de științele particulare, propunîndu-și să îmblînzească asperitățile, să sincronizeze eforturile, să arunce într-un fel „punți” peste abisuri. Și, pentru a realiza toate acestea, filozofia își revendica privilegiul de a pătrunde în „zona” esențelor inaccesibile cunoașterii științifice și formula pe cale speculativă „principiile ultime” ale existenței. Cu alte cuvinte, apăruse o discordanță între *starea de fapt* (creată prin desprinderea, rînd pe rînd, a științelor particulare de filozofie) și *starea de drept* (pretențiile filozofiei de a fi o „știință a științelor”), care a fost înlăturată printr-o nouă restrucurare a obiectului filozofiei, circumscrisă în sfera investigării determinațiilor celor mai generale ale universului din unghiul de vedere al semnificațiilor lor pentru condiția umană. Întreaga evoluție istorică anterioară a condus spre mijlocul secolului al XIX-lea la o delimitare riguroasă a obiectului filozofiei și la instaurarea din perspectivă marxistă a unor fertile raporturi dialectice de interrelație activă cu științele particulare, care să-i permită filozofiei să se sprijine pe achizițiile și procedeele științei, dominîndu-le și articulîndu-le totodată într-o sinteză totalizatoare, aptă să fundamenteze o metodologie generală a cunoașterii și acțiunii umane, o teorie a criteriilor celor mai generale ale alegerilor umane, o fundamentare a celor mai înalte idealuri moral-politice ale epocii.

Materialismul dialectic și istoric, devenind o filozofie științifică, a centrat pentru prima oară în mod programatic înțe-

legerea condiției umane pe explorarea științifică a interacțiunilor dintre om și lume, a conferit un statut teoretic criteriului practicii și a provocat „mutații” fecunde în fiecare dintre determinațiile generale ale filozofiei și în ansamblul structurat al raporturilor dintre ele, dar n-a încetat să fie (ca filozofie marxistă) o formă relativ autonomă a culturii spirituale, *altă decât știința*. Și aceasta pentru că filozofia satisface o *altă* necesitate fundamentală a omului și a societății: ea are o *finalitate proprie*, pe care nici o altă formă a conștiinței sociale nu și-o poate asuma și care se realizează în interrelație activă, dinamică cu toate celelalte manifestări ale spiritualității umane.

Adoptînd deliberat punctul de vedere al finalității, constatăm că filozofia răspunde, cu un grad de adecvare variabil de la o concepție la alta, unei trebuințe umane esențiale pentru funcționarea și dezvoltarea progresivă a societății omenești și care nu poate fi satisfăcută pe nici o altă cale de raportare spirituală a omului la lume.

Filozofia cuprinde o *reflecție metodică asupra totalității activităților, relațiilor și experiențelor umane, prin care încercăm să găsim un sistem de criterii valorice ale activității umane, răspunzînd la marile întrebări privind destinul omului în raport cu ansamblul universului și cu civilizația făurită de el*. Existența nu numai sub aspectele ei particulare (care incită științele spre cunoaștere în virtutea trebuinței de dominare practic-utilitară a lumii), ci și ca *totalitate*, pune omului probleme pe care el simte imperios nevoia să le dezlege. Și, deși această nevoie nu se înscrie strict în perimetrul trebuințelor practic-utilitare ale omului, ea este *esențială* pentru el ca ființă socială. Omul efectuează constant tentativa de a se înălța spre absolut și universal, de a obține o *imagine totalizatoare*, cu riscul unor extrapolări la infinit, care, chiar atunci cînd se sprijină pe date și pe procedee ale științei, nu satisfac sub raport logic criteriile de validare proprii cunoașterii științifice riguroase.

Nu este ușor să surprindem trebuința umană fundamentală căreia îi răspunde filozofia. „Căci, dacă înțelegem ușor funcția atât de importantă îndeplinită de știință în viața noastră prin

biologică), înțelegem mai puțin ușor de ce este nevoie să i se ofere omului și o imagine de ansamblu despre lume ca *totalitate*”. Împreună cu D. D. Roșca considerăm că „filozofia nu poate renunța la elaborarea imaginii în discuție, deoarece, așa cum reiese din lunga ei istorie, orice doctrină filozofică demnă de luat

în seamă nu poate evita postularea, explicită ori numai implicită, a unei anumite ierarhii a principalelor forme de existență, forme printre care se află și aceea care se numește om, omul cu valorile de civilizație materială și de cultură spirituală create de el². Chiar neformulată explicit, această ierarhizare valorică a formelor de existență constituie, în ultimă instanță, finalitatea întrebărilor specifice filozofice, care ne îndreaptă spre alcătuirea unui tablou general despre lume (și a unei sinteze sui-generis între obiectiv și subiectiv, între real și ideal), cu scopul de a răspunde la marea problemă a condiției umane. Filozofia se interesează de „existența ca existență” (după o fericită formulare a lui Aristotel), de natura lucrurilor și a legilor lor, numai întrucât urmărește să găsească pe această cale răspunsul la întrebările ce privesc *destinul omului în lume*, raportul dintre om și om, dintre om și societate, dintre om și univers. Ea prospectează și valorifică ansamblul cunoștințelor din perspectiva *înțelegerii și „modelării” condiției umane*, vizând întotdeauna *coordonarea și ierarhizarea valorilor* (teoretice, morale, politice, estetice, utilitare etc.) care guvernează viața omului. Cunoașterea totalizatoare nu este pentru filozofie decât un mijloc pentru a promova valori și a conferi un anumit *sens* existenței umane. Acest sens nu este intrinsec, „natural”, dat o dată pentru totdeauna, ci presupune o elaborare filozofică, valorificarea cunoștințelor într-un istoricește și socialmente determinat *de semnificații umane*, implicând o anumită opțiune în cadrul alternativei „materialism-idealism”. Filozofia este de aceea o activitate cognitivă similară în multe privințe cunoașterii științifice și (îndeosebi în cadrul orientării materialiste) aflate în interrelație activă cu aceasta, dar specifică în primul rând prin finalitatea ei, prin faptul că descoperă, proclamă, contestă, apără sau promovează valori. *Perspectiva axiologică* conferă un statut distinct demersului cognitiv în filozofie față de știință, care-i permite să ierarhizeze formele de existență din punctul de vedere al *valorii* lor pentru om într-un context istoric sociocultural determinat. Această ierarhie poartă întotdeauna, pentru fiecare concepție filozofică, pecetea unui anumit moment istoric, a unei anumite formațiuni sociale, a poziției ideologice prin care se exprimă interese determinate ale claselor sociale. Ceea ce justifică însă încercarea de a preciza, dincolo de inevitabilele „variații” istorice și de clasă, conceptul de „filozofie” este faptul că toate confruntările ideologice din domeniul pe care-l analizăm se desfășoară pe fundalul unui tip

² *Ce este filozofia?*, p. 13.

specific de atitudine și de cunoaștere umană, care prezintă anumiți „invarianți”, ca atare și un statut epistemologic specific.

Identificarea lor ne va permite să surprindem locul și rolul filozofiei în ansamblul vieții spirituale a societății.

2. Specificul filozofiei

Ierarhia formelor de existență din punctul de vedere al valorii lor pentru om nu poate fi stabilită de vreo filozofie fără prezența momentului ei cognitiv specific, corelat intim cu cel valorizator înăuntrul unei totalități constituite ca obiect al cunoașterii, înăuntrul unui întreg care este existența considerată ca totalitate.

Iată de ce, în primul rând, filozofia ni se relevă a fi o *interpretare totalizatoare a universului, o concepție despre lume în ansamblul ei*. Imaginea realității pe care ne-o oferă știința este constituită din fragmente de cunoaștere, vizează „porțiuni” ale existenței, ceea ce explică și puterea de intervenție asupra realului pe care o dă știința, atât de mare pentru că se sprijină pe o cunoaștere precisă, obiectivă, controlabilă, inevitabil limitată, parțială. Oricât de ample ar fi unele generalizări ale științei, acestea ne oferă cunoașterea unei parcele a realului, ne propun soluții eficiente la probleme parțiale, cu alte cuvinte nu vizează, prin însăși natura lor, *existența ca totalitate*. De aceea devine un nonsens orice încercare de a ridica o anumită știință (mecanica, genetica, cibernetica etc.) sau chiar știința în întregul ei — ca însumare a unor cunoștințe eterogene, adaptate strict specificului cutărui sau cutărui sector din realitate supus cercetării — la rangul unei concepții despre lume în ansamblu, aptă să propună idealuri, să coordoneze și să ierarhizeze valori. Imaginea pe care o oferă filozofia asupra lumii se constituie nu prin însumarea datelor științei, ci prin interpretarea lor, adică printr-o elaborare, printr-un efort teoretic special care conduce la formularea unor enunțuri care au drept obiect infinitul, absolutul, universul ca un tot.

Nu este vorba aici numai de un alt grad de generalitate, inherent filozofiei. Angajarea filozofiei într-o perpetuă aspirație spre absolut implică în acest caz și o distincție de ordin structural. Ca interpretare totalizatoare a universului, ca reflecție asupra fundamentelor, filozofia, și în mod deosebit cea marxistă, se sprijină

sistem conceptual, discursiv, abstract, demonstrativ. Orice filozofie care nu-și sprijină generalizările pe rezultatele științei și care tratează cu dispreț modul de cercetare științifică (așa cum procedează, de pildă, curentele idealiste speculative sau mistice) este sortită eșecului. Dar în filozofie nu putem recurge la demonstrație (logică sau de fapt) în același mod în care o facem în știință. Adevărul în filozofie se instituie mai degrabă prin intermediul unei argumentări sui-generis decât prin intermediul unei demonstrații *stricto sensu*. Aderarea la o filozofie sau alta (marxistă, pozitivistă, existențialistă, neotomistă etc.) nu pune numai probleme de gândire pură, de consecvență logică, ci și de convingere, de atitudine, de adeziune la anumite idealuri și valori. În cadrul interpretării totalizatoare pe care o dă filozofia, omul este luat în considerare nu numai ca intelect pur, ca subiect abstract al cunoașterii (care nu acționează, nu dorește, nu speră, nu crede, nu se bucură și nici nu suferă), ci ca ființă vie, ca *persoană*, cu tot ceea ce implică acest cuvânt ca diversitate, complexitate și inefabil. Iată de ce, chiar dacă imaginea de ansamblu asupra lumii pe care o elaborează filozofia se poate sprijini pe știință (și este cu atât mai consistentă, cu cât se sprijină efectiv pe ea), ea depășește experiența riguros controlabilă prin mijloacele proprii cunoașterii științifice.

Intrucât raportul dintre totalitate și părțile componente este *sintetic* (și nu *analitic*) și întrucât *universalul* (vizat de cunoașterea filozofică) nu este dat nemijlocit în experiență, filozofia elaborează o concepție de ansamblu asupra lumii care nu se reduce la o însumare, sintetizare, organizare sau generalizare a datelor științelor. Viziunea *totalizatoare*, specifică filozofiei în tentativa de a explica unitar universul în ansamblul său și de a coordona multiplicitatea valorilor care guvernează viața omului, se construiește nu numai prin „totalizarea” cunoștințelor științifice, ci printr-o „totalizare” specifică cunoașterii filozofice, construită concomitent pe datele complementare ale cunoașterii discursive, o parte, pe experiența trăită și acțiunea umană, pe de altă parte. Tocmai printr-o totalizare de acest tip și prin urmărirea unui echilibru al dublei atitudini pe care omul o are față de realitate (senzorial-afectivă și rațional-intelectuală), filozofia devine o concepție despre lume în *ansamblul ei*.

Chiar dacă fiecare din interpretările totalizatoare ale existenței propuse de filozofie este „deschisă” înnoirilor sau depășirilor, fiind determinată în substanța ei intimă de coordonatele esențiale ale contextului istoric obiectiv în care ea este elaborată și pe care-l oglindește, de poziția de clasă a filozofului și de nivelul

dezvoltării științelor în epoca respectivă; niciodată filozofia nu poate renunța la elaborarea lor. „Căci, renunțând la intenția de a elabora o concepție generală despre lume ca *totalitate*, filozofia ar elimina din conținutul noțiunii însăși una din notele definitorii ale sale...”³.

Dar nu orice concepții despre lume dobîndesc statut filozofic. „Filozofia — remarcă pe drept cuvînt epistemologul elvețian Jean Piaget — e o luare de poziție *raționată* față de *totalul realului*”, subliniind că „termenul *«raționat»* filozofia luărilor de poziție pur practice sau afective ori credințelor acceptate pur și simplu, fără o elaborare reflexivă”⁴.

Am putea spune că, în al doilea rînd, filozofia cuprinde numai acele concepții totalizatoare despre lume care se exprimă în termeni conceptuali și se ordonează într-o structură demonstrativă cu funcție explicativă, deci într-o teorie. Și religia oferă, în felul ei, o concepție despre lume, o poziție față de totalitatea realului, dar nesprijinită pe o elaborare reflexivă, ci exprimată printr-un ansamblu de reprezentări deformante sau prin dogme — încearcă să se sustragă legitimării raționale, substituind mijloacelor demonstrative apelul la persuasiune, la credință irațională și atestînd, prin însăși structura ei, incapacitatea de construcție teoretică, de esențializare, de producere de cunoștințe cu un conținut obiectiv. Marx sublinia că religia se adresează exclusiv sentimentului, pe cînd filozofia se adresează în primul rînd (deși nu exclusiv) rațiunii; religia face promisiuni iluzorii, pe cînd filozofia „nu promite decît adevărul”; religia cere adeptilor ei „să creadă”, pe cînd filozofia „nu le cere să creadă în concluziile ei, ci le cere ca îndoielile să fie supuse cercetării”⁵ nesustrăgîndu-se niciodată legitimării raționale și verificării practice. Filozofia este o concepție despre lume în ansamblul ei, elaborată în termeni conceptuali. Excluzînd apelul la acte de credință fără legitimare rațională și bazîndu-se pe o logică a argumentării, utilizînd într-o măsură sau alta procedee științifice de reglare a „traseului” demonstrativ, filozofia este o teorie construită potrivit unor reguli metodologice. Ea operează cu noțiuni de maximă generalitate, utilizînd categorii ca: materie, mișcare, spațiu, timp, cauză, efect, contradicție, necesitate, întîmplare etc. Operînd cu o arhitectonică categorială nuanțată, adevărurile filo-

³ Ibidem, p. 10.

⁴ Jean Piaget, *Înțelepciunea și utilizările filozofiei*, București, Editura științifică, 1970, p. ...

⁵ K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, ed. a 2-a, București, Editura po-

filozofiei se pot sprijini pe metode științifice, de unde provine și capacitatea filozofiei de a realiza inflexiunea la obiect. De aceea nu putem fi de acord cu Jean Piaget atunci când afirmă că „filozofia nu ajunge deloc la o cunoaștere din lipsa instrumentelor de verificare, descoperirea și folosirea acestora conferind ipso facto oricărui progres cognitiv caracterul unei specializări științifice”¹. Dealtfel, criteriile algoritmice sau experimentale, la care se referă epistemologul elvețian, se aplică în cazuri-limită, *ideale*; dacă le-am aplica efectiv, ar rezulta (paradoxal!) că însuși știința, în largi zone ale ei, nu este cunoaștere.

Totodată, nu putem neglija faptul că filozofia, și cu atât mai mult filozofia marxistă, nu operează în raporturile ei cu știința într-o perspectivă de *dublare speculativă* a sectoarelor de cunoaștere care i s-au sustras progresiv și s-au constituit în discipline științifice particulare, ci într-o perspectivă de *integrare*, aptă să amplaseze adevărurile științifice într-un context de semnificații umane, grație unei modalități specifice de cunoaștere (și de elaborare teoretică). Gândirea și adevărul filozofic prezintă numeroase însușiri ce le deosebesc de gândirea și adevărul științific. Dar deosebirea este relativă; ea privește specificul unor modalități distincte de cunoaștere, care nu se pot dezvolta decât printr-o interrelație dialectică. Engels a subliniat în mod expres această idee, adresând cuvinte pline de sarcasm la adresa acelor care tunau și fulgerau împotriva virtuților cognitive ale filozofiei, fără să-și dea seama că, orice ar face, oamenii de știință sînt stăpîniți de o filozofie, numai că, în lipsa unui efort conștient și sistematic de a-și însuși o filozofie materialist-dialectică, conformă cu nivelul de dezvoltare a științei ajunse în stadiul ei teoretic, ei devin sclavii unor concepții filozofice idealiste, speculative și eclecticice.

Din faptul că filozofia nu se leagă în mod univoc de știință, din faptul că modalitatea filozofică de cunoaștere este ireducibilă la cea științifică și din faptul că adevărul filozofic nu se impune în mod apodictic ființei gânditoare nu rezultă nici că filozofia n-ar fi cunoaștere și nici că nu este necesară științei. Semnificația gnoscologică a științei este o problemă analizabilă doar în planul cunoașterii filozofice. Întotdeauna filozofia se mișcă într-un „spațiu de joc” creat prin însuși procesul dialectic al progresului științelor. Filozofia marxistă este necesară științei, și mai ales științei contemporane, tocmai pentru că știința contemporană nu generează în mod spontan și univoc o singură perspectivă filozofică. Filozofia nu este un concept

¹ Jean Piaget, *op. cit.*, p. 231.

unanim acceptat, ci se manifestă într-o diversitate de curente și nuanțe, adesea exprimând „luări de poziție raționate” (de tipul „materialism-idealism” „determinism dialectic-determinism mecanicist”), neechivalente prin statutul și rolul lor. Dacă, spre exemplu, ideea obiectivității microobiectelor ar fi tot atât de contestabilă ca și alte date ale fizicii nucleare contemporane și tot atât de simplă ca și ideea obiectivității macroobiect oarecare, atunci teza filozofiei marxiste care permite argumentarea acestei interpretări n-ar fi de folos. Filozofia marxistă nu dă și nu-și propune să dea soluția directă a problemelor variate din diferite domenii ale cunoașterii, dar ea caută — și reușește — să întrețină climatul intelectual și spiritual favorabil găsirii unei astfel de soluții, dă orientarea metodologică generală a demersului cognitiv.

Dacă filozofia are funcții importante în construcția și reconstrucția edificiului științei, precum și în integrarea acesteia în sistemul valorilor, dacă între filozofie și știință există raport de fundamentare reciprocă, înseamnă că particularitățile filozofiei nu justifică nicidecum atitudinea nihilistă față de cunoașterea filozofică. Varietatea opiniilor filozofice nu înseamnă că gândirea filozofică este arbitrară, lipsită de virtuți cognitive, că toate sistemele filozofice ar fi echivalente, ci numai că în societatea scindată în clase antagoniste „filozofia — cum se exprimă marxistul francez Louis Althusser — există undeva, ca o a treia instanță, între două instanțe majore care o situează pe ea însăși ca instanță : lupta de clasă și științele”⁷. Dificultatea de a stabili un acord general nu înseamnă că, în decursul zbuciumatei ei istorii, cunoașterea filozofică nu a înregistrat progrese. Dacă un sistem filozofic nu poate fi infirmat în același fel ca o teorie științifică, totuși evoluția de ansamblu a filozofiei și a spiritualității umane în genere face ca anumite sisteme filozofice să devină desuete. Nu mai poți să aderi la tomismul tradițional de factură teistă în era ciberneticii și a zborurilor cosmice, după cum nu mai poți fi kantian ortodox după apariția geometriilor neeuclidiene voluntarismului promovat Schopenhauer după descoperirea de către marxism a legilor generale ale dezvoltării sociale. Adevărul în filozofie se cucerește mai greu și pe un drum mai complicat decât în știință, dar efortul de cunoaștere filozofică nu este steril și inutil. Filozofia, în concordanță cu un anumit răspuns la problema raportului dintre existența obiectivă și cea subiectivă constituie „pivotalul”

⁷ Louis Althusser, *Clintindu-l pe Marx*, București, Editura politică, 1971, p. 359—360.

luptei dintre cele două mari orientări în istoria filozofiei: materialismul și idealismul), este aptă să construiască un ansamblu coerent de enunțuri, formulate prin categorii, teze și principii referitoare la determinațiile fundamentale ale lumii ca totalitate (teze compatibile între ele și ordonate deductiv).

În al treilea rând, un atribut specific al filozofiei rezidă în faptul că raportarea teoretică a omului la univers ne apare și ca o *expresie sintetică-abstractă a unui proiect al omului*. Filozofia se distinge de știință nu numai prin gradul ei de generalitate sau prin structura aparte a momentului ei cognitiv, ci totodată și printr-un alt sistem de referință, tinzând, chiar atunci când abordează aceleași aspecte ale realității ca și știința (cum ar fi problema continuului cuadridimensional spațiu-timp, a cauzalității, a raportului dintre variabilitate și ereditate, a conexiunii inverse, a analizei structurale a diferitelor sisteme de semne) spre o *raportare a problematicei la statutul ontologic al omului*, descifrând consecințele pe care le are asupra condiției umane faptul că universul ne prezintă un anumit tablou general și nu altul. „Fizica, sociologia ori psihologia ne vor dezvălui structura, mecanismul, funcționarea materiei, a societății ori a psihicului, iar filozofia va valorifica aceste descoperiri prin prisma semnificației lor umane, la care caută să descifreze toate implicațiile care decurg din felul de a fi al lumii asupra omului, răsfrângerea felului de a fi al universului asupra omului... Din amplasarea și valorificarea cunoștințelor în semnificația lor umană rezultă o viziune a destinului uman, a rostului existenței sale, viziune ce antrenează o atitudine morală și socială în fața universului..., o normă de viață”¹.

Aceasta ne explică, o dată în plus, de ce, deși poate utiliza procedee științifice riguroase de reglare a traseului demonstrativ (cum ar fi azi procedeele logice-matematice, semiotice, cibernetice), limbajul filozofic, spre deosebire de limbajul științific, nu este susceptibil de interpretări univoce. El nu exclude, ci presupune — ca un auxiliar al demonstrației — o justificare în raport cu o scară de valori, fapt pentru care aceeași descoperire științifică este compatibilă cu interpretări filozofice (bineînțeles, fiecare având o valoare teoretică diferită). Filozofia reprezintă un asemenea etaj reflexiv la nivelul cărui se conjugă o vastă sinteză explicativă cu o reacție umană (socială și individuală) față de lume, iar ierarhizarea valorilor existente se împletește cu promovarea unor noi valori. De aceea, dacă știința tinde să elimine omul ca sursă de erori, înlocuind simțurile umane prin instru-

¹ Ce este filozofia?, p. 65—66.

al simbolismelor matematice și logice, dacă în formula științifică omul este absent, în filozofie omul, purtând pecetea ansamblului relațiilor sale social-istorice, se dovedește a fi un moment esențial al realității, un centru de semnificații și de valorizări. De aceea filozofia este nu numai o formă de cunoaștere, ci și forma supremă a „conștiinței de sine” a omului.

Raportînd problemele pe care le dezbate la statutul existențial al omului, la destiul individului și al colectivității omenești, filozofia poate să îndeplinească efectiv funcția de concepție despre lume. Fără îndoială, dacă nu s-ar întemeia pe enunțuri decidabile în câmpul adevărului, falsului, meditația condiției umane s-ar reduce la o „înțelepciune” la nivelul cunoașterii cotidiene, al simțului comun. Filozofia nu se mulțumește însă cu adevărul *in sine* al științei, ci urmărește adevărul pentru om, valorificarea cunoștințelor din perspectivă umană. Pare a fi deci caracteristică natura antropocentrică a cunoașterii filozofice, subliniată de Marx într-o celebră contrapunere a filozofiei față de religie. „Religia — spunea Marx — este doar soarele iluzoriu care se mișcă în jurul omului, atîta timp cît el nu se mișcă în jurul lui însuși, în timp ce sarcina filozofiei este să elibereze pe om de iluzii, să-l ajute să gîndească, să trăiască și să acționeze în așa fel încît să se miște în jurul lui însuși și, prin urmare, în jurul adevăratului său soare”⁹

Din acest punct de vedere, dincolo de deosebirile structurale dintre cunoașterea filozofică și cunoașterea artistică (deci ținînd seama de faptul că ultima „nu recurge la analiză și deducții, ci recrează realitatea înconjurătoare a omului folosindu-se de mijloacele care-i sînt accesibile”¹⁰, de forța sugestivă și expresivă a imaginilor senzorial-intuitive), filozofia se înrudește arta în intenția de a întreține și a dezvolta „conștiința de sine” a genului uman (a omului, a clasei, a națiunii), în angajarea integrală a personalității creatorului în cele două tipuri de opere (artistice sau filozofice), în viziunea antropocentrică (realizată într-un caz prin diferite modalități ale limbajului imagistic și în celălalt prin limbaj conceptual și prin urmărirea semnificației general-umane a unor cunoștințe obiective despre univers).

În al patrulea rînd, filozofia este nu numai o formă specifică de cunoaștere, ci, așa cum au demonstrat magistral Marx și Engels în *Ideologia germană*, orice filozofie propune concomitent

⁹ K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, p. 414.

¹⁰ I. M. Lotman, *de poetica structurală*, Editura „Univers”, 1970, p. 21.

cu o imagine generală asupra lumii, o atitudine față de această imagine a lumii, care, în societatea împărțită în clase, are inevitabil un caracter de clasă. Principiul *partinității* în filozofie (pe care obiectivismul burghez îl disimulează fălarnic, dar pe care marxismul îl afirmă deschis, întrucât prin atitudinea politică pe care o promovează ea se plasează în orbita obiectivității științifice) este implicat în faptul că orice filozofie *definește o atitudine și se definește ca atitudine*. Marx definește în permanență construcțiile teoretice hiperabstracte ale filozofiei *spectivă comportamental-acționalistă*, surprinzând originea filozofiei în activitatea umană și introducând printre funcțiile ei, atunci când este vorba de filozofia marxistă, și funcția de acțiune, de transformare a realului (funcție magistral caracterizată de Marx în teza a 11-a despre Feuerbach).

Ca manifestare atitudinală, alături de o sumă de cunoștințe (care pot avea, iar în marxism au efectiv un conținut obiectiv și, încheiate într-un tot coerent, dau o imagine de ansamblu unitară asupra lumii), filozofia oferă și o anumită concepție despre sensul existenței umane, o *atitudine determinată față de viață* și, ca atare, un ideal de acțiune, istoricește și socialmente condiționată de practică. Acțiunea umană se sprijină în primul rând pe cunoaștere (și, din acest punct de vedere, superioritatea filozofiei marxiste constă în faptul că, datorită conceptelor sale *anale și permanentei „deschideri” dialectice spre experiență*, dă acțiunii umane de transformare revoluționară a realului o întemeiere științifică, orientând adecvat inițiativa istorică și decizia), dar actele, deciziile și alegerile umane sînt ireductibile *integral* la structurile care le-au creat, deoarece omul poate deveni și altceva decît ceea ce îl face să fie ceea ce este, prin proiecte de acțiune sprijinite pe opțiuni valorice care depășesc fără încetare frontierele cunoașterii sale efective. Ca atare, actele, deciziile și alegerile umane nu pot fi explicate *integral* prin conceptele analitice ale acestor condiții, după cum normativul se poate sprijini, pe descriptiv sau pe explicativ, dar nu și reduce la acestea. Căutarea adevărului științific nu epulzează natura omului, deoarece omul nu este un simplu aparat intelectual de înregistrare, impermeabil la solicitările vieții afective și sociale. În *Ideologia germană*, Marx și Engels au demonstrat inconsistența filozofiei speculative, care nu ia drept suport persoana umană în totalitatea manifestărilor ei de viață, ci numai „spiritul care gîndește”. O asemenea viziune speculativă (care va fi expusă sintetic în perceptul spenglerian: „*philosophari necesse est, vivere non est necesse*”) este contestabilă, pentru că la drept su-

port nu „un om real, înzestrat cu simțuri, ci numai spiritul care gîndește”¹¹.

trăiește, muncește, simte, iubește, speră
crede într-o multiplicitate de valori, le ierarhizează și le promovează în acțiune, dînd astfel un sens existenței sale prin opțiuni și proiecte care mereu se sprijină pe cunoaștere și mereu depășesc frontierele cunoașterii sale efective. Scopul filozofiei, în

oferi un suport teoretic acțiunii partidului marxist-leninist de transformare revoluționară a realității, este evident că filozofia trebuie privită nu numai ca formă de cunoaștere sui-generis, ci și ca o manifestare atitudinală (opțiuni și decizii), implicînd întotdeauna, în strînsă legătură cu imaginea pe care ne-o oferă asupra realității, și o anumită atitudine față de realitate, care se concretizează într-un corp de judecăți de valoare și în acțiuni practice corespunzătoare.

Iată de ce, în al cincilea rînd, filozofia se dovedește a fi o călăuză axiologică a omului. Ea este o formă de cunoaștere proiectică, menită să realizeze sinteza între real și ideal, să scruteze ierarhiile de valori și criteriile valorice apte să călăuzească alegerea între posibilități viitoare de acțiune, trasînd o cale spre ceea ce trebuie să fie omul și lumea lui umană, propunînd un ideal de realizat care îl ajută pe om să se depășească neîncetat pe sine.

În tentativa ei de a raporta subiectul la obiect, de a căuta sensurile și semnificațiile realității natural-sociale și ale gîndirii, de a problematiza și de a găsi principiile fundamentale ale existenței, de a supune cunoașterea unui examen critic pentru a găsi explicația universului ca structură generală (ca „totalitate”), filozofia rămîne, în esență, o activitate cognitivă cu un pronunțat caracter axiologic, nereductibilă doar la o coordonare sau generalizare a datelor științelor, avînd întotdeauna în centrul ei valoarea, vizînd coordonarea și ierarhizarea tuturor valorilor care guvernează acțiunea umană, într-un anumit context social-istoric. Coordonarea datelor complementare ale universului obiectiv și subiectiv implică o sinteză între ceea ce omul știe și ceea ce el crede, dorește și urmărește, sinteză realizabilă fie printr-o reflecție organizată în prelungirea datelor științelor, fie prin efortul critic de a-i determina frontierele actuale și de a legitima valorile care o depășesc. De aceea adevărurile la care ajungem pe călea cu-

¹¹ K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 489.

noașterii filozofice, deși pot fi sprijinite pe adevăruri științifice nemijlocit verificabile și confruntate cu suprema instanță de legitimitate, practica, nu au forța de coerență proprie adevărurilor științifice, lăsând o marjă pentru manifestarea adreziunii umane. De regulă, atunci cînd o cunoștință se impune pentru fiecare rațiune apodictic, ea nu mai este considerată ca făcînd parte din corpul filozofiei și ajunge să aparțină unui domeniu particular al cunoașterii științifice (așa s-au petrecut lucrurile cu ipoteza atomistă, cu cea a determinismului fizic sau cu domeniul întregi, ca psihologia sau epistemologia genetică). Adevărurile filozofice nu pot fi atinse fără angajare, fără valorizare. Aici este de fapt una dintre inepuizabilele resurse de creativitate ale filozofiei întemciate de Karl Marx, cel care considera drept maxima sa preferată : „nimic din ce e omenesc nu mi-e străin“.

3. Filozofia marxistă și „philosophia perennis“

Explicînd științific lumea prin valori teoretice și tinzînd s-o transforme conform unei anumite evaluări a sensului existenței umane, conform unor idealuri superioare de viață, filozofia marxistă se sprijină inevitabil pe știință, pe cunoaștere. Dar, chiar dacă există azi o știință a deciziei optime care reglează ansamblul acțiunilor cu scopul eficienței maxime, opțiunile la scara valorilor nu mai sînt, dincolo de un anumit punct, de resortul științei, iar căutarea adevărului de către știință (esențială !) nu epuizează resursele și valențele cunoașterii și ale spiritualității umane, căci *sensul* și *valoarea* nu există decît pentru om și nu se obțin decît *în* și *prin* praxis și istorie. Un om poate cunoaște că lumea e necreată, că materia e indestructibilă, că practica e criteriul adevărului și poate explica subtil relația „sistem-structură-funcție“ fără ca de aici să poată deduce univoc soluții la dramatica și prin excelență filozofica problemă a sensului vieții. Și aceasta pentru că atitudinile umane, idealurile sau criteriile de valorizare, deși sînt analizabile științific, nu rezultă automat din cunoașterea științifică.

Filozofia n-a fost și nu va fi niciodată reductibilă la un *corolar al științelor*. Oricît vor progresa științele, „filozofia nu va fi suprimată ; filozofia va rămîne filozofie“ ¹². A filozofa nu înseamnă doar a ști, ci a ști că ști și că nu poți ști tot, a cunoaște realul, dar a și răspunde la „provocările“ lui prin protest, prin

¹² Louis Althusser, *Clindu-l pe Marx*, p. 361.

ca și a caracterului „de neșters” (irreversibil) al actelor umane,

țiilor în care acesta este plasat, dacă nu face apel (prin intermediul științei) la explicarea și la optimizarea mijloacelor de care dispune pentru sporirea eficacității acțiunii lui transformatoare. A afirma azi că te poți dispensa de știință sau a renunța la efortul inițierii științifice, la luciditate și rigoare este de neconceput. A renunța la sprijinul cunoașterii științifice și la confruntarea permanentă cu ea ar însemna o reeditare a unor desuete și ineficiente speculații metafizice, care au fost *definitiv* depășite de marxism. Dar cunoașterea filozofică are propriile ei disponibilități, pe care nu le poate abandona decât cu riscul de a-și pierde însăși rațiunea ei de a fi. Există și vor exista numeroase probleme de imens interes asupra cărora știința nu se poate pronunța. Nu avem în vedere numai problema sensului vieții, pe care nimeni n-o poate considera extrafilozofică. Știința este prin însuși specificul ei incapabilă să ne spună ce este bine și ceea ce este rău (ca scop, nu ca mijloc). De aceea încăpăținarea unor curente filozofice contemporane și chiar a unor filozofi marxiști de a urma tîrîș travaliul științei este plină de riscuri și așază plumb pe aripile fanteziei creatoare, necesară în filozofie ca și în artă. Desconsiderarea științei ar fi nu numai un act care ar transforma ad-hoc filozofia în filodoxie, ci și o ipocrizie. Dar ea nu poate fi luată drept *unicul* punct de plecare pentru o ontologie, deoarece universul științei este fragmentat, iar totalitatea nu se reduce la suma părților componente. Existența umană nu se reduce la momentul cognitiv, ci implică unitatea dialectică dintre cunoaștere, valorizare și acțiune. Filozofia marxistă își îndeplinește funcția ei teoretică-metodologică, axiologică și praxiologică în contextul societății contemporane tocmai pentru că oferă comitent o explicare a lumii sub aspectele cele mai generale (implicit coordonatele metodologice pentru dezvoltarea științelor particulare), un ideal umanist de acțiune (implicit criterii elevate de discernămint valoric) și un fundament teoretic pentru politica partidului marxist-leninist de transformare revoluționară a so-

Acest mod de a pune problema ne permite să surprindem *legătura intimă dintre filozofie și politică*, să înțelegem că obiectivismul și apolitismul în domeniul filozofiei nu sînt altceva decât forme mascate sub care se manifestă, de regulă, partinitatea

însuși statutul ei epistemologic, *filozofic* *partinică*. Orice operă filozofică este un bun cultural care poate fi supus analizei și în care găsim în mod obligatoriu, într-o formă abstractă adesea sublimată, anumite semnificații de clasă ale ideilor urmărite și ale ierarhiilor de valori propuse, anumite raporturi între natura tezelor teoretice și interesele sociale de clasă din societatea timpului respectiv. Materialismul dialectic și istoric se distinge net de celelalte curente filozofice cu care se confruntă în contextul luptei ideologice contemporane nu numai prin faptul că propune un alt model teoretic de interpretare totalizatoare, ci și prin faptul că implică o altă atitudine față de lume (critică, constructivă și revoluționară), opusă atitudinilor pe care le implică existențialismul (retragerea în dimensiunile vieții interioare, individualism și pesimism), neotomismul (așteptarea unor „soluții” miraculoase din partea unor forțe transcendente, în fața cărora gândirea și acțiunea umană ar fi neputincioase) sau pragmatismul (care transformă orientarea spre randament și eficiență într-un scop în sine, pierzind din vedere finalitatea umană a progresului științific-tehnic, ceea ce echivalează cu o adevărată trădare a rațiunii de a fi a filozofiei). Iar *umanismul* filozofiei marxiste prezintă tocmai punctul de vedere al clasei muncitoare, formulat în limbajul valorilor umane, față de organizarea socială capitalistă și față de noua societate socialistă pe care o făurește, punând în centrul său un nou model uman (omul eliberat de exploatare, devenit stăpîn al propriei sale vieți sociale, omul integral, multilateral dezvoltat, care acționează conștient în sensul propriei sale dezvoltări, realizabilă prin transformarea revoluționară a vieții sale sociale) și un nou model de organizare socială (devenind un instrument de perfecționare continuă a organizării vieții sociale în spiritul valorilor comunismului). Dar tocmai de aceea *umanismul* filozofiei marxiste este pentru prima oară în istoria gândirii un *umanism* care se poate funda integral pe o cunoaștere științifică a omului și a societății, spre a oferi soluții practice complexelor probleme umane ale epocii noastre.

Orice definiție a statutului filozofiei marxiste care ar trata reducționist filozofia ca o „specie” a cunoașterii științifice (și nu ca o modalitate specifică de cunoaștere, care se sprijină și se confruntă cu cunoașterea științifică) ar neglija faptul că ea este concomitent *cunoaștere* (interpretarea totalizatoare a lumii), *valorizare* (expresie sintetic-abstractă a unui proiect uman, a unei reacții axiologice în fața imaginii de ansamblu a lumii) și *mani-*

lozofia marxistă în de-al optulea deceniu al secolului XX-lea. Avem în vedere cei puțin următoarele considerente :

— *lărgirea registrului ei problematic*, prin integrarea efectivă în articulațiile ei a problematicii axiologice și antropologice, prin elaborarea multilaterală a problemei sensului, finalității, subiectivității și transcendenței ;

— *utilizarea pe scară largă a unor procedee științifice de reglare a traseului demonstrativ* (logice-matematice, semiotice, cibernetice), dar și înlăturarea iluziei că ele ar putea elimina total supradeterminările limbajului filozofic, care rămâne susceptibil de interpretări neunivoce și apelează la mijloace persuasive (justificarea în raport cu o scară de valori) ca un auxiliar al demonstrației ;

— *dezvoltarea etajului reflexiv metateoretic al științelor*, care, prin larga deschidere „dinăuntru” a științelor spre filozofie, implică o tratare mai nuanțată a funcției metodologice a filozofiei în raport cu științele particulare ;

— *înlăturarea fisiunii culturale artificiale din filozofia temporană*, adică a conceperii ei ca o însumare a două orientări absolut omogene, absolut divergente, juxtapuse, fără o autentică intercomunicare, înlocuindu-se separarea, condamnarea și municarea reciprocă prin înfruntare, osmoză spirituală, delimitare critică și competiție. Însăși lupta ideologică s-ar transforma într-o sumă de solilocvii dacă nu am lua în considerare faptul că filozofia marxistă își conturează specificul și superioritatea față de alte curente filozofice nu numai prin ce studiază, ci și prin *cum* studiază, nu numai prin probleme, cât și (mai ales !) prin soluții ;

— *accentuarea caracterului radical al filozofiei marxiste* în accepția pe care a dat-o Marx : „A fi radical înseamnă a merge pînă la rădăcina lucrurilor ; pentru om însă, rădăcina este însuși omul” .

— *creșterea prestigiului filozofiei marxiste*, concretizată în faptul că gînditori cu altă orientare (Cl. Lévi-Strauss, Jean Paul Sartre, Clyde Kluckhohn) adoptă și integrează în propria lor concepție teze și principii marxiste, recunoscînd, în cazul lui Sartre, că marxismul oferă sistemul de referință teoretic indispensabil marilor sinteze teoretice pe care le așteaptă contemporaneitatea ;

— *circumstanțele actuale ale luptei ideologice*, aducând ... primplan, dincolo de antagonismul dintre marxism și diferitele variante ale filozofiei vieții, confruntarea marxismului cu evantaiul filozofiilor sistematice, imanentiste, tehnocratice, ultraformaliste, care încearcă să justifice pretențiile imperialiste ale tehnicii (privită ca scop în sine), transformând filozofia într-un „logos despre logos”, într-o *ancilla scientiae*. În asemenea împrejurări, tentativele tot mai pronunțate de dezumanizare a reflexivității filozofice, proprii celor mai reprezentative curente filozofice nemarxiste contemporane, ne impun să nu ne rezumăm la a releva că filozofia ne oferă o imagine de ansamblu asupra lumii printr-un sistem coerent de cunoștințe, ci să accentuăm (din considerente de principiu conjugate cu cerințe ale disputelor ideologice în care marxismul se angajează militant) că ea este și *luare de atitudine* în fața acestei imagini, este și *valorizare*, este și expresie sintetică-abstractă a unui *proiect al omului*.

Tocmai pentru că filozofia nu este numai pură cunoaștere, ci și căutare de sensuri și de valori, manifestare atitudinală care implică opțiunea și decizia, *însușirea profundă a filozofiei marxist-leniniste oferă studențimii noastre posibilitatea să încadreze cunoștințele de specialitate în sistemul de valori al societății în ansamblu*, să dea întregii sale vieți conținutul și sensul politic-etic corespunzător cerințelor procesului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră, să aprecieze just dialectica continuității și discontinuității, a moștenirii și inovației, să înțeleagă necesitatea consecventei promovări a spiritului revoluționar, a înaltelor principii comuniste de dreptate și echitate socială în întreaga lor activitate.

Pe această cale pot fi înțelese atât temeiurile științifice ale politicii partidului comunist ca principal purtător al viața societății noastre, cât și sensul schimbărilor înfăptuite sub conducerea sa. În felul acesta, principiile filozofice ale umanismului marxist devin un imbold permanent de acțiune comunistă, care se exprimă în atitudinea studenților față de muncă, în sentimentele față de patria socialistă și față de aspirațiile înaintate ale întregii omeniri, în relațiile sociale și personale, cu alte cuvinte în realizarea unității stilului de viață comunist în toate manifestările tineretului.

În ultimă instanță, *însușirea profundă și conștientă a filozofiei marxist-leniniste este un comandament ce se înscrie în conținutul însufleșitoarei chemări adresate tineretului studios de tova-*

puten să asigure, în toate împrejurările, găsirea și elaborarea celor mai bune soluții care să corespundă necesităților sociale, progresului societății socialiste și comuniste" 13.

Capitolul II-lea

APARIȚIA MARXISMULUI, REVOLUȚIE FILOZOFIE

În istoria filozofiei, a gândirii omenești, apariția marxismului a însemnat o cotitură de o importanță excepțională, revoluționară, constând în aceea că prin intermediul lui s-a făcut un pas hotărîtor în cunoașterea coordonatelor esențiale ale existenței umane și în desăvîrșirea concepției materialiste despre lume.

Această cotitură revoluționară a fost condiționată de întreaga dezvoltare socială din deceniile premergătoare apariției marxismului și în primul rînd de transformările care s-au produs în condițiile obiective, materiale, de viață ale societății. Ea a fost condiționată, de asemenea, într-un mod hotărîtor, de progresul multilateral al cunoașterii științifice.

În aceste condiții istorice determinate, continuînd și dezvoltînd ideile valoroase lăsate moștenire de predecesorii lor, în concordanță cu aspirațiile clasei muncitoare și ale tuturor oamenilor muncii, ale maselor largi, doi oameni de geniu, Karl Marx și Friedrich Engels, au pus bazele unei noi concepții, materialist-dialectice, despre societate și despre lume în general.

1. Baza socială și izvoarele teoretice ale apariției filozofiei marxiste

1. 1. Baza socială a apariției marxismului

Într-una din lucrările sale, Marx scria că fiecare epocă își pune numai problemele pe care le poate rezolva. În acest fel, el

sublinia condiționarea istorică a gândirii umane, respectiv faptul că aceasta nu funcționează, în ultimă instanță, independent de condițiile istorice concrete.

Filozofia, formă de manifestare a spiritului omenesc dintre cele mai abstracte și mai depărtate de viața nemijlocită, a fost socotită multă vreme o expresie a „gândirii pure”, a „spiritului filozofic”. Dezvoltarea treptată a cunoașterii a arătat însă că, în cele din urmă, și filozofia este împinsă înainte, cum se exprimă

„gândirea practică, tatea materială a oamenilor. Prin urmare, pentru a înțelege în mod concret și profund apariția unui sistem sau curent filozofic, trebuie să căutăm condițiile obiective care au generat acel sistem sau curent. Aceasta nu înseamnă, firește, că între filozofie și viața economică sau viața politică a societății există o legătură imediată, rigidă și mecanică, ci doar că evoluția filozofiei și a gândirii umane în totalitatea ei nu este un proces autonom, care poate fi înțeles exclusiv prin sine.

În rândurile ce urmează ne vom referi la factorii principali pe care întemeietorii marxismului înșiși i-au considerat ca bază obiectivă a gândirii lor.

În esență, apariția marxismului, luat în ansamblu, a fost determinată de ascuțirea contradicțiilor orînduirii capitaliste și de

și ascunse¹.

1-a. București, Editura politică, 1955, p. 426.

Anglia și în Franța lupta dintre burghezie și nobilime a trecut pe avanscena vieții politice, iar după 1830 același lucru s-a petrecut și cu lupta dintre burghezie și proletariat². Cele mai importante evenimente care atestă faptul menționat la urmă sînt răscoalele muncitorilor din Lyon (1831) și din Silezia (1834), precum și mișcarea cartistă (ajunsă la apogeu între 1838 și 1842).

Împrejurările s-au simplificat în așa măsură, încît, așa cum spune Engels, trebuia să închizi ochii intenționat pentru a nu vedea în lupta dintre aceste trei mari clase sociale *forța motrice a istoriei moderne*. Odată cu ascuțirea luptei de clasă a ieșit în evidență și faptul că la baza ei se aflau *interese economice*. Puterea politică, pentru stăpînirea căreia lupta fiecare dintre clasele menționate, trebuia să servească numai ca *mijloc* pentru înlăturarea *intereselor economice*³.

Mai mult decît atît. Dezvoltarea mării industrii a arătat că înseși principalele clase sociale ale orînduirii capitaliste, burghezia și proletariatul, au apărut și s-au dezvoltat datorită tot unor *cauze economice*. Dacă originea nobilimii feudale și, respectiv, structura de clasă a societății feudale în ansamblu au putut fi atribuite unor cauze politice, ca războaiele, acapararea prin forță a teritoriilor etc., originea burgheziei și a proletariatului, structura de clasă a capitalismului nu puteau fi puse pe seama unor asemenea factori. Aceasta este rezultatul evident al unor schimbări survenite în modul de producție, mai precis al trecerii de la meșteșugurile organizate în bresle la manufactură și de la aceasta la marea industrie, bazată pe folosirea forței aburului și a mașinilor⁴.

Schimbările arătate nu s-au produs, desigur, fără intervenția și a unor factori politici, numai că aceștia au avut un rol subordonat, auxiliar, și nicidecum unul determinant. Or, conform concepțiilor tradiționale, idealiste, rolul determinant trebuia să aparțină factorului politic. Chiar și istoricilor francezi din timpul Restaurației, care au sesizat rolul luptei de clasă în perioada modernă a istoriei Angliei și Franței, baza economică a acestora le-a rămas necunoscută.

Prin analiza faptelor amintite, care se impuneau tot mai mult atenției cercetătorilor, trebuia deci să se ajungă în cele din urmă

² F. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 27.

³ F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*,

⁴ *Ibidem*, p. 427.

la înțelegerea rolului muncii, al producției materiale în istorie. Dar dezvoltarea capitalismului a atras atenția și într-un mod mai direct asupra consecințelor revoluționare ale dezvoltării producției. Autorii *Manifestului Partidului Comunist* menționează, alături de faptul că burghezia a simplificat antagonismele de clasă și a pus în locul exploatării voalate de iluzii religioase și politice, exploatarea directă, brutală, deschisă, și faptul că *abia burghezia a arătat ce este în stare să realizeze activitatea omenească*. „Subjugarea forțelor naturii, mașinismul, aplicarea chimiei în industrie și în agricultură, navigația cu aburi, căile ferate, telegraful electric, desțelenirea unor întregi continente, fluvii făcute navigabile, populații întregi ieșite ca din pământ — care dintre secolele trecute, exclamă autorii „Manifestului Partidului Comunist“, ar fi putut să bănuiască că în sinul muncii sociale dormeau astfel de forțe de producție !”⁵

Înfăptuirea revoluției industriale a determinat, de asemenea, intensificarea ritmului dezvoltării sociale, evidențierea multiplelor contradicții ale orînduirii capitaliste și a corelațiilor complexe dintre diferitele laturi ale societății ; pe scurt, a dat un caracter pregnant *dialecticii istoriei*.

Pentru clasele sociale anterioare, arată Marx și Engels, prima condiție de existență era menținerea neschimbată a vechiului mod de producție. „Zdruncinarea neîntreruptă a tuturor relațiilor sociale, veșnica nesiguranță și agitație deosebesc epoca burgheză de toate epocile anterioare. Toate relațiile înțepenite, ruginite, cu cortegiul lor de reprezentări și concepții generate din moși-strămoși, se destramă, iar cele nou create se învechesc înainte de a avea timpul să se osifice”⁶. Înțelegerea dialectică a istoriei se impunea cu atât mai mult, cu cât la baza ei se aflau nu numai reflecțiile asupra prezentului și trecutului omenirii, ci și considerațiile asupra viitorului.

Înlăturarea orînduirii capitaliste devenise o chestiune la ordinea zilei din momentul în care a ieșit la lumină, pe de o parte, antagonismul dintre interesele burgheziei și cele ale maselor, iar pe de altă parte antagonismul dintre relațiile de producție capitaliste și forțele de producție dezvoltate în sinul lor. Luptele politice și crizele economice care au izbucnit periodic începînd din 1825 au arătat că orînduirea burgheză nu este stadiul ultim al istoriei, forma eternă de existență a societății. Devenise limpede că omenirea se află în pragul unei noi revoluții sociale, al cărei

⁵ Vezi K. Marx și F. Engels, *Opera alese în două volume*, vol 1, București, Editura politică, 1955, p. 10

⁶ *Ibidem*, p. 14.

protagonist principal trebuie să fie clasa muncitoare, iar legătura dintre viitor și prezent, dintre nou și vechi nu putea fi înțeleasă corect decât cu ajutorul dialecticii.

Contactul cu mișcarea muncitorească și situarea consecventă pe poziții revoluționare au contribuit în mod hotărâtor la respingerea de către creatorii marxismului a iluziilor și a prejudecăților inerente ideologiei burgheze sau mic-burgheze și la formularea obiecțiilor de fond împotriva concepțiilor idealiste⁷.

Apariția filozofiei marxiste ca teorie materialist-dialectică despre lume în general a fost condiționată de asemenea de dezvoltarea puternică a științelor moderne ale naturii, iar aceasta se explică, în ultimă instanță, tot prin înfăptuirea revoluției industriale. Despre principalele descoperiri științifice și implicațiile lor filozofice vom vorbi însă în paragraful următor, la un loc cu izvoarele teoretice ale filozofiei marxiste.

1. 2. Izvoarele teoretice ale filozofiei marxiste

Marxismul, spune Lenin, nu s-a ivit alături de drumul larg al dezvoltării civilizației mondiale, ci ca o continuare nemijlocită a gândirii celei mai înaintate din acea vreme; el este succesorul legitim a tot ceea ce a creat omenirea mai bun în secolul al XIX-lea, și anume *filozofia clasică germană, economia politică engleză și socialismul utopic francez*⁸.

Cunoașterea izvoarelor teoretice ale marxismului este necesară, în primul rând, pentru a-i înțelege corect și profund conținutul și, în al doilea rând, pentru a-l situa corespunzător cu valoarea sa reală în istoria culturii omenesci.

În continuare ne vom ocupa de principalele izvoare teoretice ale marxismului, exclusiv din unghiul de vedere al filozofiei mar-

a) Filozofia clasică germană

Filozofia clasică germană constituie unul dintre momentele cele mai semnificative ale istoriei filozofiei. Reprezentanții ei cei

⁷ Vezi K. Marx și F. Engels, *Sfînta familie*, în *Opere*, vol. 2, București, Editura politică, 1958, p. 80.

⁸ V. I. Lenin, *Trei izvoare și trei părți constitutive ale marxismului*, în *Marx, Engels — marxism*, București, Editura politică, 1939, p. 68.

mai de seamă — Kant, Fichte, Hegel și Feuerbach — au adus o contribuție remarcabilă la dezvoltarea gândirii umane, respectiv la adâncirea analizei unor probleme filozofice mai vechi sau la punerea și la tratarea unor probleme filozofice noi, izvorâte din condițiile istorice în care au trăit ei. Engels a considerat necesar să arate spre sfârșitul vieții lui că socialiștii germani sînt mîndri că se trag nu numai din Saint-Simon, Fourier și Owen, ci și din Kant, Fichte și Hegel.

Printre numeroasele probleme de care s-au ocupat filozofii menționați, primul loc îl ocupă, fără îndoială, cea privitoare la existența umană, adică *problema omului*. Privit din unghiul de vedere al acestei probleme, conținutul principal al dezvoltării filozofiei de la Kant la Marx și Engels poate fi definit ca *trecerea de la „cultul omului abstract” la „oamenii reali considerați în acțiunea lor istorică”*⁹. Desigur că pasul hotărîtor în acest dificil și complex proces de gândire a fost făcut de fondatorii marxismului, dar reprezentanții filozofiei clasice germane au meritul de a-l fi pregătit.

În forma sa extremă, „cultul omului abstract” se întâlnește la Immanuel Kant. Chiar după mărturisirea filozofului german, el a ajuns, sub influența lui Jean-Jacques Rousseau, să facă din problema omului preocuparea sa principală.

În timp ce reprezentanții materialismului al XVIII-lea au insistat puțin sau chiar deloc asupra deosebirii dintre om și natură sau asupra raportării active, creatoare a omului la natură, văzînd în el un produs pasiv al naturii și sclavul legilor ei, Kant îl consideră pe om o ființă activă și autonomă, subliniind deosebirea și chiar opoziția dintre lumea omului (*das Reich der Sitten*) și natură (*das Reich der Natur*)¹⁰.

Superioritatea omului față de animal constă, după părerea călăuzindu-se după norme morale. Kant privește deci activitatea omului mai ales din punctul de vedere al moralei. Din această

și religie, bazată pe eteronomia lui*. Totodată însă Marx a sub-

⁹ Cf. F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, 417.

¹⁰ I. Kant, *Critica rațiunii practice*, partea a II-a, cap. II. paragraful VIII.

* *Autonomie* — capacitatea de a te conduce după legi pe care ți le dai singur; *eteronomie* — contrarul autonomiei.

liniat limitele „filozofiei practice“ a lui Kant, care nu merge dincolo de simpla „bunăvoință“.

În filozofia morală sau practică a lui Kant, în pofida neajunsurilor ei, putem remarca de asemenea elementele care l-au determinat pe Marx s-o considere „teoria germană a revoluției franceze“. Făcînd din om o valoare absolută, spunînd că *omul nu trebuie să fie tratat niciodată numai ca mijloc, ci totdeauna și ca scop*, afirmînd că *libertatea este un atribut esențial al omului*, Kant se face purtătorul idealurilor revoluției franceze. El abordează însă aceste idealuri în mod speculativ și, reducînd totul la morală, pune accentul în mod unilateral pe libertatea interioară și pe demnitatea ~~spirituală~~ a omului. Aceasta exprimă de fapt îngustimea de gîndire și, în ultimă instanță, înapolerea politică și economică a burgheziei germane din acel timp. „Starea Germaniei de la sfîrșitul secolului trecut se oglindește pe de-a-ntregul în critica rațiunii practice a lui Kant“¹¹.

Acolo unde Kant se apropie mai mult de „oamenii reali și de acțiunea lor istorică“ sînt lucrările lui de filozofia istoriei. Pentru filozoful german, istoria omenirii reprezintă un proces de ridicare a omului, „prin luptă și muncă grea“, *de la starea naturală de animalitate*, în care toate manifestările sale au un caracter instinctiv și în care el se află sub dominația necesității oarbe, *la starea de moralitate și cultură*, în care omul este călăuzit de rațiune, iar necesitatea a devenit libertate.

Kant credea că prin om, singura ființă inteligentă de pe pămînt, natura urmărește realizarea unui plan

dezvoltării aptitudinilor
început „bunăvoința rațiunii“,
de cauze care duc în mod necesar la acest rezultat, independent de faptul că voința este bună sau rea. Tendințele antagoniste sădite de natură în om, „sociabilitatea asocială“ a omului, care-l face, pe de o parte, să caute societatea și, pe de alta, să i se opună, este mijlocul prin care se va ajunge la dezvoltarea maximă a aptitudinilor sale. Inclinarea firească spre lenevie a omului este înfrîntă de pofta de avuție, de putere și de glorie. Natura nu vrea ca omul să trăiască lipsit de griji, în indolență, ci ca el să muncească și să trudească din greu pentru ca el singur să găsească mijlocul de a scăpa în mod rațional de munca și de truda chinuitoare. În condițiile unei existențe idilice ca aceea din legendara Arcadie, în care înțelegerea, mulțumirea și dragostea re-

¹¹ K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, București.

ciprocă ar fi fost perfecte, toate aptitudinile omului ar fi rămas pentru totdeauna în stadiul de germen.

Instaurarea treptată a ordinii legule și a domniei moralității în societate este deci rezultatul unei dialectici antagoniste sădite de natură în om. Lupta dintre oameni, iscată din motivele arătate mai înainte, va avea în mod inevitabil ca rezultat final triumful binelui. Lupta aceasta ar sili chiar și pe un „popor de diavoli” să ajungă la o societate în care domnește dreptatea și care asigură membrilor săi cea mai mare libertate.

În concluzie, Kant atribuie istoriei o finalitate ascunsă, independentă de voința și de conștiința oamenilor, adevărații și singurii subiecți ai dezvoltării sociale. Concepția lui despre istorie este deci o concepție speculativă, idealistă și finalistă (teleologică). Totuși, după cum s-a putut vedea, Kant a sesizat o serie de aspecte și de factori istorici reali, dar mai ales caracterul dialectic al progresului social, deși într-o formă încă foarte generală și schematică.

Elemente importante de dialectică întâlnim și în celelalte lucrări ale lui Kant. Totuși, în general, Kant a avut un mod de gândire metafizic, pentru acest motiv a și fost supranumit „maestrul disocierilor”.

Ideile lui Kant au fost preluate și dezvoltate de *Johann Gottlieb Fichte*, care și-a conceput sistemul filozofic ca pe expresia conștiință și sistematică a ideilor care au stat la baza revoluției franceze din 1789. Mediul intelectual în care Marx și Engels și-au elaborat concepția despre lume a fost impregnat de ideile lui Fichte.

Fichte a dat ideilor lui Kant cu privire la natura activă și liberă a omului o formă speculativă, idealistă, mult mai pronunțată. Totodată însă, sub această formă, el a adus o contribuție importantă la punerea și la rezolvarea unor probleme noi privind statutul omului în lume. *Omul, afirmă Fichte, este ceea ce face el singur din sine. Pentru om, a exista înseamnă a acționa, iar a acționa înseamnă a depăși fără încetare ceea ce este dat, ceea ce există în prezent ca rezultat al activității din trecut.*

Principiul fundamental al sistemului lui Fichte, „eul”, este, de fapt, expresia abstractă, speculativă a omului ca ființă activă, dar nu a individului, ci a omenirii, considerată în devenirea ei istorică neîntreruptă, în procesul autocreației sale infinite. Supunerea naturii, instaurarea rațiunii și a libertății absolute în lume este, în concepția lui Fichte, un proces la care participă

întreaga omenire. În anumite privințe, conceptul de acțiune, în ciuda faptului că este legat de un principiu abstract, are în concepția lui Fichte un conținut mai bogat ca la Kant, incluzând, de pildă, în măsură mai mare elementul politic.

Este adevărat că și Fichte vedea în activitatea umană, în mod unilateral, doar un proces de exteriorizare sau de obiectivare a rațiunii, a gândirii creatoare, împlinirea unor scopuri sau idei necondiționate obiectiv. Din această cauză, dialectica istoriei este și pentru el o dialectică idealistă, dialectica raporturilor dintre „eu” și „non eu”, în cadrul căreia rolul principal, hotărâtor îl are „eu”, iar scopul existenței omului și sensul istoriei constau, ca și la Kant, în *instaurarea progresivă a raționalului și a moralului*.

Opunând realitatea prezentă idealului pe care „eu” trebuie să-l realizeze, opunând pe *Sein* (ceea ce este) lui *Sollen* (ceea ce trebuie să fie), Fichte a desființat, de fapt, lumea exterioară ca o condiție esențială a acțiunii umane și a făcut din ea creația și instrumentul subiectului, al eului ¹²

Dar, cu toate neajunsurile semnalate, Fichte este mult mai aproape de adevăr decât reprezentanții materialismului contemplativ, cînd subliniază că *baza dezvoltării omului nu este natura ca atare, ci natura prelucrată, transformată de om, natura în care omul și-a obiectivat forțele lui subiective*. În afară de aceasta, trebuie să avem în vedere că Fichte a adus o contribuție importantă la elaborarea *dialecticii*. În concepția lui, existența se află în continuă dezvoltare, datorită faptului că „eu” își opune în permanență „non eu” pentru a se determina și depăși. Punîndu-se și opunîndu-se fără încelare, el își desfășoară bogăția conținutului

Depășirea neajunsurilor inerente concepțiilor Kant și Fichte a constituit obiectul străduințelor lui *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Față de acești gânditori, care au exagerat peste măsură autonomia subiectului și rolul lui activ în raporturile cu lumea înconjurătoare, Hegel reprezintă revenirea la o poziție mai echilibrată, mai „realistă”, cu toate că, în fond, și el promovează o concepție idealistă despre om și despre lume în general. Simțul său istoric și cunoștințele sale enciclopedice l-au ajutat să elaboreze o concepție despre om, respectiv despre viața socială și evoluția ei, mai concretă și mai bogată în conținut decât aceea a predecesorilor săi, concepție a cărei valoare excepțională a fost subliniată în repetate rânduri de clasicii marxismului.

¹² Vezi Aug. Cornu, *Karl Marx et la pensée moderne*, Paris, Editions Sociales, 1943, p. 36.

Printre lucrările cele mai importante în această ordine de idei se numără *Fenomenologia spiritului*, *Prelegeri de filozofie a istoriei* și *Principiile filozofiei dreptului*. În ceea ce privește *Fenomenologia spiritului*, Marx susținea că „măreția” ei constă în faptul că Hegel „sesizează esența muncii” și îl consideră pe om „ca rezultat al propriei sale munci”¹³. Engels, pe de altă parte, arăta că lucrarea amintită reprezintă „o paralelă a embriologiei și paleontologiei spiritului, o dezvoltare a conștiinței individuale de-a lungul diferitelor ei trepte, concepute ca o reproducere prescurtată a treptelor de dezvoltare prin care trece conștiința omului de-a lungul istoriei”¹⁴.

Într-adevăr, în *Fenomenologia spiritului*, Hegel și-a propus să analizeze dezvoltarea conștiinței umane, manifestarea ei în mod succesiv sub diferite „forme” sau „figuri”, începînd cu „certitudinea scnsibilă” și terminînd cu „știința absolută”, prin care, după părerea filozofului german, spiritul devine conștient de faptul că el constituie esența lumii.

O trăsătură caracteristică de mare valoare a gândirii lui Hegel este aceea că urmărește evoluția spiritului în interacțiunea lui cu lumea exterioară și că analizează problemele filozofice ale raporturilor dintre subiect și obiect, dintre conștiință și existență nu ca probleme abstracte, pur teoretice, ci ca probleme interesînd și viața nemijlocită a omului. Din păcate însă, omul și lumea înconjurătoare apar doar sub formă de conștiință și, respectiv, de obiect al conștiinței, iar relațiile dintre om și realitatea înconjurătoare sînt reduse la atitudinile pe care conștiința le ia față de obiectul ei.

Hegel socotea că pentru a se elibera de dominația lumii exterioare asupra lui și pentru a recunoaște în el însuși realitatea esențială, spiritul trebuie să vadă în obiect, în realitatea obiectivă, propria sa creație, produsul muncii sale¹⁵. În ideea supremației

vității sa omul ajunge să transforme și să domine natura.

¹³ Vezi *Manuscrise economico-filozofice*, în K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Editura politică, 1939, p. 513.

¹⁴ Vezi Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane, p. 393.

¹⁵ Cf. Aug. Cornu, op. cit., p. 56—63; vezi și D. D. Roșca, *Însemnări despre Hegel*, București, Editura științifică, 1967, p. 24, 30 și 78.

¹⁶ Este vorba de *Prelegerile de la Jena* (*Jenache Vorlesungen*) și de *Sistemul moralității* (*System der Sittlichkeit*).

din muncă obiectul cercetărilor sale și evidențiasse unele raporturi dialectice inerente elementelor ei. În aceste lucrări el s-a străduit să pună în lumină îndeosebi corelația dialectică dintre *individual și general* (social), inerentă procesului muncii, diviziunii sociale a muncii etc. În aceste lucrări, Hegel a sesizat un fapt fundamental — înțelegerea corectă a istoriei omenirii, și anume acela că la om raportul dintre trebuință și satisfacerea ei este mijlocul de muncă și, respectiv, de uncă. Hegel va reveni mereu asupra acestui fapt în lucrările sale de mai târziu. El însuși nu a ajuns până la urmă la o concepție justă despre istorie, dar a pregătit apariția ei scriind, printre altele, și aceste rânduri: „Omul se raportează la trebuințele sale, la natura externă în chip practic, satisfăcându-se pe sine prin natură și mijlocind astfel opera sa. Anume obiecte din natură sînt puternice și opun felurite rezistențe. Ca să le constrîngă, omul introduce ale lucruri din natură, opunînd astfel natura naturii înseși, inventînd instrumente în acest scop. Invențiile omenești aparțin spiritului și unui asemenea instrument i se va atribui o valoare superioară obiectului din natură”¹⁰.

Din ultima propoziție a pasajului citat se poate vedea că Hegel împărtășește iluzia idealistă potrivit căreia istoria, în general, deci inclusiv istoria muncii, este, în ultimă instanță, istoria „invențiilor” spiritului omenesc, necondiționat de factori materiali. Hegel absolutizează rolul activ, creator al gândirii în procesul muncii, necunoscînd și neglijînd baza materială, premisele obiective ale creațiilor omului. El nu înțelege corect interdependența dialectică dintre obiectiv și subiectiv, inerentă procesului muncii.

Hegel s-a apropiat cel mai mult de ideea că munca este esența omului și baza desprinderii sale de natură, că existența omului este legată de o natură umanizată, prelucrată cu ajutorul uneltelor, în *Fenomenologia spiritului*. Pentru a ști ce este omul, afirmă Hegel în această lucrare, trebuie să ne adresăm nu trăsăturilor feței sau altor însușiri exterioare ale ființei sale, ci faptelor și creațiilor sale. Omul nu poate ști ce este el cu adevărat înainte de a se fi afirmat prin faptă. Fapta, acțiunea este sinele adevărat al omului. „Dar, ca să fie pentru sine, ceea ce ea este în sine — spune Hegel — conștiința trebuie să acționeze, adică acțiunea este tocmai devenirea spiritului ca conștiință; ceea ce ea este în

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, București, Editura

sine, că o știe din realitatea ei. Individul nu poate deci să știe ceea ce el este înainte ca el să se fi realizat prin acțiune”¹⁷.

Subliniind rolul muncii, al activității în autodeterminarea omului, Hegel se ridică împotriva concepțiilor materialiste (naturaliste, metafizice), care vedeau în om produsul pasiv al influențelor mediului înconjurător. Prin activitatea lui, omul se manifestă ca o esență negativă, cu alte cuvinte, cu o esență a cărei particularitate constă în depășirea perpetuă a existenței nemijlocite, în modificarea realității. „...Nu este nimic pentru individualitate — afirmă Hegel — care să nu fie prin ea, adică nu există nici o realitate care să nu fie natura ei și fapta ei...”¹⁸

Pentru Hegel, „cursul lumii”, atitudinea activă a oamenilor, în pofida multiplelor motive egoiste și imorale pe care le implică, este mai presus de virtutea care se limitează la vorbe goale. Spre deosebire de Kant, Hegel este preocupat mai mult de „succesul acțiunii” decât de „puritatea inimii”, apropiindu-se astfel în măsură sporită de nevoile practice ale timpului și ale clasei sale¹⁹. Numai în acțiune, spune Hegel de acord cu Fichte, poate omul să dobândească o satisfacție deplină, un sentiment autentic de sine. Experiența pe care „conștiința de sine” o face în procesul realizării (obiectivării) sale arată că fericirea se află nemijlocit în muncă și că numai munca este binele.

În pasajele din *Fenomenologia spiritului* corespunzătoare ideilor subliniate până aici, Hegel are în vedere munca într-un sens mai general. În sensul mai restrâns al termenului și deci mai apropiat de concepția marxistă, Hegel se ocupă de muncă și de implicațiile ei sociale în capitolul „Independența și dependența conștiinței de sine, stăpânire și servitute”. Aici autorul *Fenomenologiei* se apropie într-un mod remarcabil de înțelegerea dinamică a raporturilor de dominație și, respectiv, de supunere politică din societate. După părerea lui, aceste raporturi există numai în sclavagism și în feudalism, ceea ce înseamnă că el împărtășea iluziile burgheziei aflate în ascensiune, conform cărora contradicțiile sociale pot fi înlăturate în capitalism prin măsurile luate de stat în vederea armonizării raporturilor dintre diferitele clase sociale și subordonarea intereselor individuale față de cele generale. Înăuntrul acestor limite, Hegel a dezvoltat însă o scamă

¹⁷ Vezi *Fenomenologia spiritului*, București, Editura Academiei R.P.R., 1965, p. 224.

¹⁸ *Ibidem*, p. 226.

¹⁹ Cf. Gottfried Stiehler, *Die Dialektik in Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Berlin, Akademie-Verlag,

de idei valoroase cu privire la rolul muncii, al relațiilor economice în societate.

Raportul dintre „stăpîn” și „slugă”, arată Hegel, este mijlocul de „lucru” („obiectul dorinței”, „flința independentă”), iar raportul dintre „stăpîn” și „lucru” este mijlocul de „slugă”. Numai prin această mijlocire poate lucrul să-l procure „stăpînului” *plăcerea*, care caracterizează atitudinea acestuia față de lucru. În timp ce stăpînul se raportează la lucru prin plăcere, prin desfătare, sluga, dimpotrivă, se raportează la lucru prin *prelucrarea* acestuia, deci prin muncă.

Astfel, într-o formă speculativă, Hegel intuiește substratul economic al dominației politice a unei clase sau stări sociale de către alta. Lipsa de libertate a „slugii” (a sclavului, a iobagului) este condiționată de dependența acestuia de „lucru”, adică, în termenii marxismului, de mijloacele de producție, care se află în posesiunea „stăpînului”. Posedînd aceste mijloace de producție, „stăpînul” dispune de „slugă”. Cu toate că, în general, Hegel împărtășește părerea dominantă în secolul al XVIII-lea, conform căreia violența, constrîngerea, deci factorul politic, se află la baza vieții sociale, totuși prin concepția sa despre raporturile dintre „stăpîn” și „slugă” se manifestă o primă încercare de a depăși această concepție, cunoscută în istoria filozofiei sub denumirea de „teoria violenței”.

În cadrul raportului dintre „stăpîn” și „slugă” se asigură doar o „recunoaștere” unilaterală *. „Pentru recunoașterea propriu-zisă — scrie Hegel — lipsește momentul potrivit căruia stăpînul face față de sine ceea ce face față de celălalt și acela în care sluga face față de stăpîn ceea ce face și față de sine. S-a produs prin aceasta o recunoaștere unilaterală și inegală”²⁰. Depășirea acestei recunoașteri unilaterale se realizează prin munca

La prima vedere s-ar părea că relația dintre „slugă” și „lucru” este neesențială, căci „sluga” nu dispune de „lucru”, iar atitudinea ei „negativă” față de „lucru” constă doar în prelucrarea acestuia, adică într-o negație, o nimicire parțială. Atitudinea negativă a „stăpînului”, dimpotrivă, este totală, deoarece el, dispunînd de „lucru” și desfătîndu-se cu el, consumîndu-l, îl nimicește complet.

* Hegel afirmă că raportul dintre „stăpîn” și „slugă” a fost precedat de o luptă pentru „recunoaștere” în care cele două conștințe s-au „încercat” una pe alta; în ideea hegelliană a „recunoașterii”, susține G. Stiehler, se manifestă conștința juridică a burgheziei, potrivit căreia pentru a deveni persoană juridică, pentru a fi recunoscut ca cetățean, individul trebuie să apară în fața celorlalți ca proprietar privat (vezi G. Stiehler, op. cit., p. 210).

seama „lucrului”, se dovedește pînă la urmă că el nu posedă o putere reală asupra lumii lucrurilor (asupra naturii). Atitudinea negativă sau negatoare a „stăpînului” față de „lucru” duce la nimicirea „lucrului”, la dispariția acestuia, în timp ce atitudinea negativă a „slugii” duce la formarea lui, adică la ceva permanent. Prelucrarea, munca îi asigură deci „conștiinței de sine” o obiectualitate concretă (prin produsele muncii), în care ea își contemplă propria sa esență, propriile sale forțe și capacități. În procesul muncii, „sluga” ajunge deci să-și cunoască puterea asupra „lucrului”, de care ea s-a temut și din care motiv a ajuns în situația de „slugă”. Astfel ajunge „conștiința de sine”, prin intermediul muncii, la cunoașterea faptului că ea este o existență în sine și pentru sine, o existență reală și independentă.

În aceste teze hegeliene, după cum se vede, este implicată ideea că prin muncă se modifică nu numai obiectul muncii, ci și cel care muncește, subiectul ei, respectiv ideea că munca este baza umanizării naturii, a devenirii omului ca om. Această idee, bineînțeles, nu a fost exprimată chiar în forma de mai sus de către Hegel. În *Fenomenologia spiritului*, munca, în înțelesul de activitate economică, de producție materială, are, în general, un rol secundar. Rolul principal revine muncii intelectuale, spirituale, activității „conștiinței de sine” ca atare.

Pentru Hegel, ca și pentru înaintașii săi, Kant și Fichte, esența omului se află în rațiune, iar a muncii, a activității omului în obiectivare (formarea unor idei și scopuri ca creații ale rațiunii pure și apoi transpunerea lor în realitate, înfăptuirea lor).

În prefața la ediția a doua a *Științei logicii*, Hegel scrie : „Ceea ce deosebește pe om de animal este gîndirea” ; „Logicul constituie natura lui (a omului. — n.n.) specifică” ; „el (logicul, rațiunea. — n.n.) pătrunde în întreaga comportare naturală a omului, în senzațiile, intuițiile, dorințele lui, în nevoile și impulsurile lui, transformîndu-le în acest chip... în ceva uman, adică în reprezentări și scopuri” ²¹. Acest punct de vedere, fundamental pentru Hegel, după care la om logicul, raționalul este primordial, originar, se găsește în toate lucrările sale ; din perspectiva lui sînt interpretate toate manifestările omului. Întrucît principiul activității umane este voința, iar rațiunea constituie și esența voinței, aceasta nefiind decît „o modalitate particulară a gîndirii” ²², re-

²¹ Vezi *Știința logicii*, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 14.

²² Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, Editura Academiei R.S.R., 1962.

zultă că *a acționa înseamnă totdeauna a da unei idei o existență obiectivă, deci trecerea univocă de la ideal la real.*

În concepția lui Hegel, activitatea omului este *termenul mediu al unui silogism practic.* „Activitatea — scrie el — este termenul

Prin urmare, la Hegel, ca și la Kant sau Fichte, obiectul este o creație a subiectului, realitatea implică *obiectivarea spiritului*: dar, în timp ce Fichte, în dorința sa de a transforma lumea, face din aceasta opera unei voințe absolute pe care nici o realitate determinată nu o poate satisface, Hegel deduce dezvoltarea lumii nu din voință, ci dintr-o formă de rațiune superioară rațiunii individuale, subiective, dintr-o rațiune obiectivă, care este totodată subiect și obiect²¹.

După ce a afirmat în vestita prefață la *Principiile filozofiei dreptului* că „*ce este rațional este real și ce este real este rațional*“, Hegel arată că în lume raționalul se manifestă printr-o „bogăție infinită de forme“. Gîndirea se oprește mai întîi la această „coajă colorată“ și numai după aceea ajunge, prin concept, la „sîmbure“, descoperă „pulsajia interioară“ și o simte „cum bate în manifestările exterioare“²². Cu alte cuvinte, după Hegel, istoria este, în esența ei, un proces logic, în sensul că între momentele și laturile ei principale există o legătură rațională, pe care el o pune pe seama unui principiu abstract: *ideea*. Avem deci de-a face cu o concepție idealistă despre istorie, dar în această concepție idealistă se află un conținut rațional de o mare însemnătate. Conținutul rațional constă în ideea că istoria comportă o necesitate internă, proprie, că ea este guvernată de legi specifice. Încercarea de a prezenta istoria omenirii ca pe o succesiune de momente care decurg în mod necesar unul din altul este, desigur, unul din meritele principale ale lui Hegel, mai ales că adeseori el a sesizat corelațiile reale dintre aceste momente și că, spre deosebire de materialistii secolului al XVIII-lea, care, în general, nu cunosc

*toriei, se manifestă prin intermediul activității oamenilor (mai ales prin intermediul oamenilor mari) și este corelată dialectic cu libertatea. „Istoria universală este progresul în conștiința libertății — scrie Hegel —, progres pe care noi trebuie să-l cunoaștem în caracterul său necesar“*²³. Hegel consideră că libertatea este țelul final

²¹ Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*.

²² Vezi AUG. Cornu, *op. cit.*, p. 19.

²³ Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, p. 17-18.

²⁴ Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, p. 22.

al istoriei, căruia „î s-au adus toate jertfele de-a lungul timpurilor pe vastul altar pămîntesc“ ²⁷.

Dacă libertatea este „conceptul lăuntric“ al istoriei, principiul intern și scopul ei final, mijloacele pe care le întrebuițează ca pentru a se realiza sînt necesitățile, interesele, pasiunile, caracterele și talentele oamenilor. În drama activității umane, spune Hegel, numai asemenea necesități, pasiuni și interese apar ca mobiluri, ca *factor activ principal*. Există, desigur, și alte feluri de mobiluri, ca „voința de a face bine ori nobila iubire de patrie“, dar cei miinați de asemenea mobiluri sînt puțini în raport cu masa genului uman ²⁸.

Spiritul și determinările sale, ca principiu intern al istoriei, reprezintă doar posibilitatea. Transformarea acesteia în realitate *depinde de activitatea omului și de mobilurile, de interesele particulare pe care ea le presupune.*

Oamenii urmăresc propriile lor interese, acționează din egoism, „dar din activitatea lor rezultă și ceva mai îndepărtat, ceva lăuntric, ce zace în aceste interese, fără a se fi aflat în conștiința și intenția oamenilor“ ²⁹. Acest element „străin“ este prezent mai ales în acțiunile oamenilor mari. Ceea ce constituie puterea oamenilor mari, a personalităților istorice, după părerea lui Hegel, este faptul că în scopurile lor personale este cuprins, fără știrea și fără voia lor, un conținut care reprezintă voința spiritului universal. Ei apar în perioadele de criză, cînd se produc marile ciocniri dintre instituțiile existente pînă atunci și posibilitățile care li se opun, le subminează, întrucît au un conținut care de asemenea este bun și necesar. Aceste posibilități reprezintă un nou mo-

List der Vernunft).”

libertatea morală în cadrul statului“ ³⁰

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

sociale, corelațiile dialectice profunde dintre obiectiv și subiectiv, spontan și conștient, necesitate și libertate, individual și general (social).

pune accentul pe termenii care corespund bazei obiective a istoriei. El combate, uneori chiar cu vehemență, atitudinile subiectiviste și utopice față de istorie ale predecesorilor săi. El dezaproabă pe cei ce opun realității obiective, prezentului, dorințele și părerile lor despre ceea ce ar trebui să fie. În introducerea la *Enciclopedia științelor filozofice*, partea I, el scrie: „...Ruperea realității de idee este scumpă mai ales intelectului, care la visuirea abstracțiilor sale drept ceva veridic și este mândru de acel *trebuie* (Sollen) pe care îi place să-l prescrie cu denșebire în domeniul politic, ca și cum lumea l-ar fi așteptat pe el ca să afle cum trebuie să fie, dar nu este...”³¹

„Realismul” lui Hegel, ideea că istoria comportă o determinare obiectivă și are, în esență, un caracter necesar au fost adesea interpretate în mod greșit, ca manifestare a unor tendințe conservatoare. Este adevărat că Hegel a scris asemenea rînduri: „înțelegerea la care trebuie să ajungă filozofia confruntată cu idealurile de mai sus constă în a recunoaște că *lumea reală este așa cum trebuie să fie...*”³². Dar prin „lumea reală” Hegel nu înțelege tot ce există în mod nemijlocit, ci numai ceea ce are o justificare rațională. El era convins că ceea ce există, dar nu are un caracter rațional, va părăsi, mai curînd sau mai tîrziu, scena istoriei. Din această categorie de realități precare făcea parte și orînduirea social-politică a Germaniei epocii sale. Hegel nu a fost un revoluționar, dar nici un conservator sau conformist. Cercetările întreprinse în ultima vreme îndreptătesc situarea lui printre personalitățile progresiste ale timpului³³

O idee care ocupă un loc important în concepția lui Hegel despre viața socială și despre istorie, o idee care totodată a avut un rol foarte important în filozofia lui Feuerbach, precum și în critica făcută de Marx acestor doi filozofi, deci și în procesul constituirii concepției marxiste despre societate, este ideea *înstrăi-*

Conținutul social-istoric real al teoriei hegeliene a înstrăinării îl constituie relațiile dintre om și produsele muncii lui și, implicit, relațiile dintre oameni în orînduirile bazate pe proprietatea

³¹ Vezi ediția în limba română, Editura Academiei R.P.R., 1932, p. 46.

³² Vezi *Prelegeri de filozofie a istoriei*, p. 38 (subl. ns.).

³³ Vezi Jacques D'Hondt, *Hegel en son temps*, Paris, Editions Sociales.

privată și pe antagonisme sociale, unde produsul muncii omenești capătă o anumită autonomie față de producător*, ajungând să-l domine ca o forță străină - ca urmare a acestui fapt, omul se înstrăinează de sine însuși și se dezumanizează. Dar după Hegel, conținutul înstrăinării îl constituie experiența pe care „conștiința de sine” o face în legătură cu opoziția momentelor dialectice inerente ei, opoziția dintre individual și general, iar „lumea înstrăinării” este lumea în care individul face experiența raporturilor sale cu societatea, în care el învață să se raporteze corect la societate, la interesele generale.

Lumea înstrăinării, mai exact „lumea spiritului înstrăinat de sine”, se situează, la Hegel, între „lumea etică” și „lumea spiritului cert de el însuși”. Ea corespunde în istorie *perioadei sclavagiste și feudale*. De aici se poate vedea încă o dată că Hegel consideră orînduirea burgheză ca o orînduire în care își pot găsi rezolvarea contradicțiile sociale, în care interesele generale pot fi armonizate cu interesele particulare, prin intermediul unui sistem corporatist și al monarhiei constituționale.

Experiența pe care conștiința de sine o face în „lumea spiritului înstrăinat de el însuși” începe în momentul în care unitatea nemijlocită, legătura naturală existentă, după părerea lui Hegel, în antichitate între individ și societate se destramă prin instaurarea dreptului pozitiv (în Imperiul roman). Din acest moment, raporturile dintre individ și societate capătă un caracter contradictoriu; în sinul societății apare o sciziune între „individual” și „general”, care se adîncește neîncetat și atinge momentul ei culminant în timpul revoluției burgheze din Franța, al dictaturii iacobine, menționată în *Fenomenologia spiritului* prin expresia „libertatea absolută și teroarea”. În „lumea spiritului cert de el însuși” **, unitatea dintre „individual” și „general” se restabilește, corespunzător naturii ei dialectice, pe baza experienței dobîndite de „conștiința de sine”, adică pe baza cunoașterii, a înțelegerii (*Einsicht*). Restabilirea unității menționate pe această bază superioară înseamnă, de fapt, în concepția hegeliană că individul se raportează corect la societate (la stat, la bogățiile etc.), acceptînd subordonarea intereselor particulare față de interesele generale, acceptînd deosebiriile dintre diferite „stări sociale” ca pe ceva rațional și necesar, înțelegînd, în sfîrșit, că esența lui constă în a

* În cadrul teoriei înstrăinării, termenii „producție”, „muncă” și „produs” au o semnificație extrem de generală.

** După Hegel, conținutul „lunii spiritului cert de el însuși” îl constituie cultura clasică germană, idealismul filozofic, elaborat de Kant și Fichte.

În raport cu „înstrăinarea“, Hegel înțelege prin „cultură“, sub influența lui Rousseau, îndepărtarea omului de natură și, implicit, într-un anumit sens decăderea lui, dezumanizarea lui. În opoziție însă cu Rousseau, pentru Hegel acest proces este o condiție necesară a progresului omenirii ; în cele din urmă, omul trebuie să revină la starea care corespunde esenței lui raționale și morale.

În concluzie, întrucât Hegel caracterizează cu ajutorul ideii de înstrăinare, *de fapt*, cea mai mare parte din istoria omenirii, dând astfel un conținut concret dialecticii vieții sociale, ea are o importanță deosebită pentru aprecierea concepției sale despre om, mai precis pentru determinarea locului pe care îl ocupă el în procesul de trecere de la „cultul omului abstract“ la „oamenii reali, considerați în acțiunea lor istorică“. În acest scop, trebuie să ținem seama, pe de o parte, de faptul că subiectul înstrăinării, deci și cel al istoriei, este la Hegel „conștiința de sine“, adică un concept speculativ prin care sînt vizați oamenii reali, iar pe de altă parte că în acest cadru idealist, în care chipul adevărat al omului și conținutul adevărat al istoriei sînt adesea estompate sau chiar ascunse de ceața speculațiilor filozofice, Hegel a pus și de multe ori chiar a rezolvat o serie de probleme, a acumulat și a corelat fapte de o importanță excepțională pentru apropierea gândirii umane de înțelegerea adecvată și profundă a istoriei omenirii, adică pentru apariția concepției marxiste.

Este de ajuns să ne gîndim că, în fond, și materialistii, inclusiv materialistii francezi, au crezut că viața socială depinde de conștiința de sine a omului, sau, în alți termeni, de cunoașterea de către om a propriei sale naturi, a raporturilor sale corecte cu societatea ; dar, în timp ce progresul în acest domeniu avea, pentru ei, un caracter întîmplător, datorîndu-se puterii de înțelegere a unor personalități geniale apărute întîmplător. la Hegel „conștiința de sine“ progresează în autocunoașterea sa pe baza ra-

este prezentat de Hegel în strînsă legătură cu istoria reală, cu etapele ei principale și cu evenimentele mai importante care s-au produs într-un moment sau altul.

Hegel n-a ajuns, bineînțeles, la noțiunile fără care nu poate fi vorba de o cunoaștere profundă a fenomenului uman, cum ar

zofiei marxiste. Totuși, Hegel este unul dintre primii filozofi care a studiat ca filozof fenomenele economice, care a înțeles prin prisma acestor fenomene unitatea internă dintre individual și social, dintre subiectiv și obiectiv, care a înțeles, de asemenea, măcar într-o anumită măsură, condiționarea obiectivă a anumitor situații politice sau ideologice.

Prin urmare, ideile lui Hegel despre viața socială îndreptălesc întru totul afirmația lui Lenin că „idealismul obiectiv (și mai mult cel absolut) s-a apropiat complet de materialism... iar parțial s-a și transformat în el”³⁴. Materialismul istoric poate fi socotit, după Lenin, „una dintre aplicările și dezvoltările ideilor geniale care există în germen la Hegel”³⁵.

Un alt rezultat deosebit de valoros la care a ajuns filozofia clasică germană, tot prin Kant, Fichte și Hegel, este *dialectica*³⁶.

În filozofia clasică germană, categoriile dialecticii au fost elaborate de asemenea mai ales în legătură cu studiul fenomenelor sociale, ceea ce se explică prin faptul că aceste fenomene, fiind mai complexe, au și un caracter dialectic mai pronunțat și, având acest caracter, ele nu pot fi înțelese și explicate decât cu ajutorul unei gândiri adecvate, adică dialectice.

Metoda dialectică de gândire a fost deci, pe de o parte, o consecință și, pe de alta, o condiție esențială a adâncirii cunoștințelor despre viața socială. Reprezentanții filozofiei clasice germane au făcut, desigur, primele încercări de a înțelege întreaga existență, deci și natura, cu ajutorul dialecticii. Rezultatele obținute de ei în această privință sînt însă mai puțin valoroase din cauza poziției idealiste și speculative pe care s-au situat.

Așa cum toate ideile importante, valoroase privitoare la esența omului și a vieții sociale existente la predecesorii lui au fost sintetizate și dezvoltate de Hegel, tot așa s-a întâmplat cu elementele valoroase ale gândirii dialectice. Referindu-se la meritul său în ceea ce privește dezvoltarea dialecticii, Marx scrie că Hegel a fost acela care „a făcut prima oară o expunere atotcuprinzătoare și

³⁴ Vezi *Culete filozofice*, în *Opere complete*, ed. a 3-a, vol. 29, București, 1966, p. 80.

³⁵ *Ibidem*, p. 80.

³⁶ Vezi F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 21.

conștientă a formelor ei generale de mișcare”²⁷. În termeni foarte elogioși au vorbit despre dialectica lui Hegel de asemenea Engels și Lenin. Engels, de exemplu, considera că „a învăța dialectica de la Kant ar fi o muncă inutil de laborioasă și prea puțin rodnică de cînd dispunem în operele lui Hegel de un *compendiu cuprinzător al dialecticii*, chiar dacă e dezvoltat de la un punct de plecare cu totul greșit”²⁸.

Chiar numai pe baza ideilor sale despre istorie ne putem face o părere generală atît despre partea pozitivă, cît și despre partea negativă a dialecticii lui Hegel. Dar metoda dialectică hegeliană poate fi înțeleasă corect și profund numai dacă se cunoaște sistemul filozofic hegelian în ansamblul lui, deoarece între metodă și sistem la Hegel există o anumită unitate internă, în sensul că dialectica este adaptată cerințelor construcției speculative a sistemului.

Pentru cunoașterea sistemului filozofic hegelian, o importanță deosebită are, în primul rînd, *Logica* și, apoi, *Filozofia naturii* și *Filozofia spiritului*. Acestor trei lucrări le corespund cele trei „momente” din dezvoltarea ideii—principiul existenței din filozofia hegeliană.

Conținutul *Logicii* hegeliene îl constituie determinările abstracte ale rațiunii umane, dar privite ca independente de aceasta. Prin urmare, întrucît în cadrul logicii dispare deosebirea dintre obiectiv și subiectiv, ea are semnificația unei teorii generale, speculative a existenței; cu alte cuvinte, la Hegel teoria gîndirii (logica) se confundă cu teoria existenței (ontologia). „Logica hegeliană este, în același timp, și ontologie, logică a formelor gîndirii, dar și logică a realității, această logică avînd pretenția de a fi o logică a «lucrului în sine»”²⁹.

Preocuparea de căpetenie a lui Hegel în *Știința logicii* a fost aceea de a deduce toate determinările esențiale ale existenței una din alta, pornind de la cele mai abstracte și mai generale. Baza deducției hegeliene însă nu o constituie logica formală, ci „logica” dialectică; mai precis, trecerea de la o determinare la alta nu se face pe baza identității acestor determinări, ci pe baza opoziției lor, a contradicției dintre ele. Așa, de exemplu, Hegel pune mai întîi „existența”, apoi „nonexistența”, „devenirea”, „calitatea”, „cantitatea”, „măsura” etc.

²⁷ Vezi *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1964, p. 27.

²⁸ Vezi *Dialectica naturii*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 333 (subl. ns.).

Lucrul cel mai important este că Hegel atribuie acestei treceri de la o determinare la alta o *semnificație obiectivă*. Procesul logic care se desfășoară în *Știința logicii* nu este, după părerea autorului lucrării, nimic altceva decât *reproducerea* în gândirea omului a unui proces obiectiv, care a avut loc în afara gândirii umane și independent de ea și al cărei subiect este *conceptul*, sau *ideea*.

Așadar, prin raționamente abstracte, de multe ori forțate, artificiale, adeseori însă bazate pe date și pe situații reale, Hegel deduce determinările fundamentale ale existenței și ale gândirii unele din altele prin forța negației sau contradicției dialectice. Preocuparea lui majoră este aceea de a proceda astfel încât trecerea de la o determinare la alta să apară ca o trecere proprie determinărilor, respectiv conceptelor înseși. Filozoful vrea să lase impresia că el doar dezvăluie, aduce în raza de bătaie a conștiinței ceea ce se produce de fapt fără el în obiect.

Momentul culminant al deducției sau, mai bine spus, al construcției hegeliene îl reprezintă *ideea absolută*. Conținutul absolute îl constituie întregul sistem filozofic hegelian. În lumina acestuia, fiecare lucru care, luat separat, apare ca ceva mărginit poate fi văzut în valoarea sa adevărată ca un moment al întregului, al *ideii*. Fiecare dintre aceste „momente” sau „trepte” — o imagine limitată a absolutului și de aceea fiecare se mină pe sine însuși înainte către întreg.

Din cele de mai sus se poate vedea că idealismul lui Hegel bază a existenței. În filozofia hegeliană, conceptul nu este numai o funcție a gândirii umane, ci *substanța și principiul activ al oricărei realități*. „Numai în conceptul său — afirmă Hegel — are un ce oarecare realitate; în măsura în care acest ceva se deose-

natura palpabilă și a exteriorității sensibile aparține acestei laturi a neantului”⁴⁰.

Hegel, între științele particulare și filozofie există o deosebire

⁴⁰ Hegel, *Știința logicii*, p. 32—33.

⁴¹ Ibidem, p. 25.

În ceea ce privește începutul, Hegel crede a fi rezolvat problema acestuia pornind de la o noțiune, de la o determinare extrem de săracă în conținut, *existența*, astfel încât punerea ei, chipurile, nu este condiționată de nimic, nu comportă nici o „mijlocire”. Acest „început” al filozofiei hegeliene părea să satisfacă cerințele precizate mai înainte, cu atât mai mult cu cât între el și „sfârșitul” sistemului său Hegel presupune existența unei legături interne și a unei condiționări reciproce. „Începutul” și „sfârșitul” coincid, în sensul că ceea ce la început este dat numai în mod *virtual* există la sfârșit în mod *actual*. Înaintind din determinatie în determinatie, „ideea” („conceptul”) efectuează totodată o mișcare de adîncire și de întoarcere în sine, astfel că sistemul filozofic se prezintă ca un cerc. Deci Hegel și-a conceput sistemul în accepția absolută a acestui cuvint: Pentru el, adevărul nu poate exista altfel decît ca sistem, ca întreg. Adevărul, susține Hegel, este întregul, iar întregul este esența care se împlinește prin dezvoltarea sa⁴².

În ceea ce privește metoda, Hegel afirmă și, într-o anumită măsură, avea dreptate că pînă la el filozofia nu a reușit să-și găsească o metodă proprie, și de aceea fie că a folosit metodele unor științe particulare, fie că a aruncat la o parte „în chip barbar” orice metodă. Metodele științelor particulare prezintă însă neajunsul că ele sînt *exterioare* față de obiectul sau de conținutul lor.

În filozofie, metoda nu poate fi ceva exterior față de conținut, căci atunci filozofia nu ar mai avea dreptul la titlul de „cunoaștere absolută”; *ea trebuie să fie inseparabilă de conținut, să-și aibă temeiul în el*. Prin urmare, metoda nu poate fi altceva decît „conștiința formei pe care o ia automișcarea interioară a propriului ei conținut”, „structura întregului, înfățișat în pura sa esențialitate”⁴³, „conținutul în sine, dialectica ce-i este imanentă care-i face obiectul să înainteze”⁴⁴. Nici o expunere a filozofiei nu poate fi științifică, susține Hegel, dacă nu urmează mersul acestei metode și dacă nu e pe măsura ritmului ei simplu, „deoarece acest mers e acela al lucrului însuși”.

Valoarea în sine a acestui principiu metodologic formulat de Hegel este incontestabilă, numai că în gîndirea hegeliană el a rămas de cele mai multe ori la stadiul de deziderat. Aplicarea

⁴² *Fenomenologia spiritului*, p. 18.

consecvență a acestui principiu, dealtfel, nu este posibilă decât în cadrul unei concepții materialiste, unde lucrul este nu conceptul, ci realitatea obiectivă, determinată prin practica socială.

După Hegel, dialectica sau „cuprinderea opuselor în unitatea lor, a pozitivului în negativ”, este o funcție a *rațiunii*, pe care el o opune intelectului⁴⁵. Prin intelect, Hegel înțelege, de fapt, metafizica sau raționalismul abstract, spiritul analitic, disociativ rigid, gândirea care se mișcă numai după schema „sau-sau”⁴⁶.

În concluzie, ca dialectician, Hegel are marele merit de a fi considerat determinările fundamentale ale existenței și ale gândirii în geneza și în conexiunea lor internă. Hegel însă nu s-a limitat doar la dezvăluirea dialecticii inerente determinărilor generale ale existenței și gândirii, ci a căutat să pună în evidență în mod concret, în toate domeniile pe care le-a cercetat, „firul roșu al evoluției”, cum spune Engels. El a prezentat pentru prima oară întreaga lume naturală, istorică și spirituală — în continuă schimbare și dezvoltare și a încercat să dezvăluie legătura internă a acestei schimbări și dezvoltări⁴⁷.

Dar, deoarece Hegel a văzut în dialectică o metodă a rațiunii pure, a gândirii speculative, el i-a dat o formă inutilizabilă de către știință, improprie pentru cunoașterea realității obiective. Abia după ce a fost supusă criticii de către fondatorii marxismului și a fost reelaborată pe o altă bază filozofică, ea a devenit o metodă corespunzătoare științei moderne.

Ultimul reprezentant al filozofiei clasice germane, care, alături de Hegel, a avut un rol important în apariția marxismului, este *Ludwig Feuerbach*. Opera lui a produs o impresie puternică asupra intelectualității progresiste din Germania și mai ales asupra tineretului. Spre sfârșitul vieții sale, Engels își mai amintea de „efectul eliberator” pe care l-a avut asupra sa și asupra lui Marx *Esența creștinismului*, cea mai importantă lucrare a lui Feuerbach. „Entuziasmul — scrie Engels — era general; dintr-o dată am devenit toți feuerbachieni”⁴⁸. Marx, la rândul lui, a afirmat că Feuerbach este singurul gânditor la care se poate observa „o atitudine serioasă și critică” față de filozofia lui Hegel, singurul (dintre tinerii hegelieni) „care a făcut adevărate descoperiri” în filozofie și care „a învins într-adevăr vechea filozofie”⁴⁹.

⁴⁵ Ibidem, p. 10.

⁴⁶ Ibidem, p. 28.

⁴⁷ *Anti-Dühring*, p. 25.

În opera lui Feuerbach, un loc important este consacrat criticii filozofiei speculative. Deoarece Feuerbach a văzut în sistemul hegelian „punctul culminant al filozofiei speculative sistematice”⁴⁰ el și-a îndreptat atenția principală asupra criticii acestui sistem. El a demonstrat lipsa de temelie a concepției despre filozofie ca „știință a științelor”, respectiv ca o cunoaștere sistematică, deplină și definitivă a lumii, realizată pe calea rațiunii pure. Feuerbach vede în această concepție o presupuziție caracteristică unei anumite perioade din istoria filozofiei. Fără să-și dea seama, Hegel a luat această presupuziție ca ceva de la sine înțeles, indiscutabil, și astfel sistemul lui, departe de a fi lipsit de presupuziții subiective, se bazează pe o astfel de presupuziție și, implicit, nu este o cunoaștere absolută.

Hegel a fost un filozof speculativ și la toți filozofii speculativi, arată Feuerbach, predomină interesul pentru latura formală a filozofiei. Pentru ei, cea mai importantă chestiune este aceasta: Ce este primordial din punct de vedere logic? De la care noțiune trebuie să se pornească pentru ca să se poată deduce întregul conținut al oricărei gândiri?

Dialectica hegeliană este rezultatul acestei preocupări pentru latura formală a filozofiei, iar esența ei constă în a demonstra identitatea dintre subiectiv și obiectiv și în a arăta cum termenul *ultim* revine la termenul *prim*, astfel încât, în mișcarea ei, gândirea să descrie un cerc. Această mișcare a gândirii în cerc este, după părerea lui Feuerbach, definitorie pentru orice sistem filozofic speculativ, iar sistemul hegelian este din acest punct de vedere cel mai desăvârșit sistem. „Cercul este simbolul, este blazonul filozofiei speculative, al gândirii care-și are temeiul numai în ea însăși; în ceea ce privește filozofia hegeliană, după cum se știe, ea este cercul cercurilor”⁴¹

Gândirea sistematică însă nu este gândirea în sine, o gândire veritabilă, spune Feuerbach, ci doar o gândire care se expune, se prezintă pe sine. Pe scurt, limita expunerii constă în faptul că gândirea precede expunerea, că gândirea reală există înaintea expunerii. Deci ceea ce este început pentru expunere nu este început și pentru gândirea reală. Așa, de exemplu, „existența” cu care Hegel își începe sistemul presupune un șir întreg de noțiuni, ca *nemișlocit*, *determinat identic* ș.a., cu ajutorul cărora

⁴⁰ Contribuție la critica filozofiei lui Hegel, în Ludwig Feuerbach,

prima ediția, sînt luate din acest volum.

⁴¹ Principiile filozofiei viitorului, p. 197.

ca este caracterizată. Mai mult decât atât, ea presupune anumite reprezentări sensibile, ca aceea implicată în termenul „dispare”, folosit de Hegel pentru a o caracteriza, ba chiar și anumite reprezentări discutabile, ca „repausul”.

În afară de aceasta, „existența” din *Logică* este în contradicție cu existența ca obiect al intuiției sensibile, al experienței, care este totdeauna o existență determinată, concretă. Or, atât timp cât Hegel nu a demonstrat neadevărul intuiției sensibile și al existenței concrete, punctul lui de vedere cu privire la „începutul” filozofiei nu se impune cu necesitate.

Expunerea, demonstrația la Hegel este și totodată nu este necesară, spune Feuerbach. Pe de o parte, ea este necesară, căci ideea absolută trebuie să fie demonstrată ca atare pentru alții, dar, pe de altă parte, ea nu este necesară, este de prisos, deoarece convingerea interioară există (la Hegel) încă înainte de demonstrație. „Expresia acestei necesități de prisos, a acestei obligații inutile, a acestui exces inevitabil este metoda lui Hegel”⁵².

Propoziția de mai sus are o importanță excepțională pentru caracterizarea atitudinii lui Feuerbach față de dialectica hegeliană, mai precis pentru înțelegerea atitudinii sale negative față de ea. Pentru Feuerbach, metoda dialectică în ansamblul ei este un artificiu al gândirii speculative, o formă de expunere menită să asigure triumful acesteia. Copleșit de unitatea existentă între sistem și metodă la Hegel, de neajunsurile reale ale dialecticii hegeliene, Feuerbach nu a fost în stare să înțeleagă ceea ce era rațional și valoros în ea și s-o desprindă de sistemul speculativ în cadrul căruia a fost formulată. Pentru Feuerbach, dialectica este forma desăvârșită a filozofiei speculative. De pe această poziție, Feuerbach a criticat tezele sau principiile metodei dialectice, și mai ales principiul contradicției. „Adevărul — spune el — nu constă în unitatea (unei determinări. — n.n.) cu opusul ei, ci în respingerea acestui opus”⁵³.

Metodei hegeliene, de fapt dialecticii, Feuerbach metoda genetic-critică, pe care o definește ca *acea metodă care studiază obiectul în apariția lui*, cu scopul de a deosebi în mod riguros ceea ce este cu adevărat obiectiv de ceea ce nu este decât o simplă reprezentare, un fenomen psihologic, determinat de trebuințe subiective. După Feuerbach, eroarea fundamentală pe care a comis-o Hegel a fost aceea de a postula, ca și predecesorii lui, identitatea dintre subiect și obiect.

⁵² Ibidem, p. 77 (subl. ns.).

⁵³ Ibidem, p. 73.

Metoda genetic-critică l-a adus lui Feuerbach cele mai valoroase rezultate în analiza raportului dintre filozofia speculativă și religie, în demonstrarea identității lor ca forme de înstrăinare a omului. Această idee reprezintă momentul culminant al criticii făcute de Feuerbach filozofiei speculative, respectiv filozofiei lui Hegel. „Misterul teologiei — scrie Feuerbach — se află în antropologie, iar misterul filozofiei speculative în teologie, în teologia speculativă...”⁵¹.

Principiul filozofiei moderne speculative, arată Feuerbach, este principiul gândirii carteziene, adică rațiunea pură, rațiunea ruptă de materie și de sensibilitate. Dar la Descartes abstracția este doar o premisă subiectivă pentru cunoașterea lui Dumnezeu ca ființă nematerială, acesta fiind încă considerat ca o existență independentă de orice abstracție și de orice gândire. Cu alte cuvinte, la Descartes Dumnezeu nu este încă identificat cu esența sau cu conținutul filozofiei ca atare. Acest lucru se produce însă la reprezentanții idealismului absolut, la care locul pe care îl ocupă Dumnezeu în filozofia lui Descartes sau Leibniz ideea. „Idealismul absolut — scrie Feuerbach — nu este nimic altceva decât rațiunea divină a teismului leibnizian realizată, rațiunea pură desăvârșită în mod sistematic, care eliberează toate lucrurile de învelișul lor sensibil, care le transformă în esențe gândite, pure, în lucruri gândite...”⁵². Prin urmare, luată în ansamblu, filozofia hegeliană este teologia transformată în logică, într-o formă acceptabilă pentru rațiune și pentru contemporaneitatea lui Hegel.

„Spiritul absolut” din filozofia hegeliană nu este nimic altceva decât „spiritul abstract” al teologiei, care bîntuie ca o fantomă sistemul lui Hegel. Acest „spirit absolut”, ca și „spiritul abstract” al teologiei, este, în fond, spiritul finit, adică spiritul omului, dar separat de om. În general, absolutul sau infinitul de care vorbește religia și filozofia nu sînt decît finitul, determinatul, considerat însă într-o formă mistificată, adică însoțită de cerința de a nu fi nimic finit, determinat. Adevărul și sensul infinitului se află în finit, respectiv omul este adevărul și realitatea lui Dumnezeu. Misterul naturii divine, arată Feuerbach, se află în natura umană. „Esența teologiei este esența transcendentă a omului, esența omului transpusă în afara omului. Esența logicii hegeliene este gândirea transcendentă, gândirea omenească transpusă în afara omului”⁵³.

⁵¹ Vezi *Teze preliminare pentru reforma filozofiei*, p. 111 și urm.

Deoarece filozofia speculativă și implicit filozofia hegeliană a consolidat din punct de vedere teoretic separarea esenței omului de omul însuși, ea reprezintă „ultimul refugiu, ultimul sprijin rațional al teologiei”. Așa cum altădată, pentru a putea combate pe adversarii religiei, teologii au trebuit să devină aristotelicieni, tot așa în timpul nostru, arată Feuerbach, teologii trebuie să devină hegelieni pentru a combate ateismul. Din această cauză, cine nu se dezice de filozofia lui Hegel nu se poate dezice nici de teologie.

Rezultatul final al criticii făcute de Feuerbach filozofiei speculative și religiei cu ajutorul metodei sale genetic-critice este, prin urmare, situarea pe o poziție materialistă. În opoziție cu Hegel și cu idealismul în general, care pune gândirea înaintea existenței, încearcă să deducă existența din gândire, Feuerbach afirmă *primordialitatea existenței față de gândire*.

Existența la care se referă Feuerbach, pe care el o consideră „principiul ultim și obiectul” concepției sale filozofice, este existența sensibilă, *existența ca obiect al simțurilor*⁵⁷. Pentru Feuerbach, „esența simțurilor” constă în *unitatea lor nemijlocită cu realitatea obiectivă*, sau, cum obișnuiește el să se exprime, în unitatea dintre „eu” și „tu”. În timp ce în gândire subiectul este activ, determină obiectul, în intuiția sensibilă, în contemplație el este *pasiv*, este determinat de către obiect. Prin urmare, senzația, intuiția sensibilă, este legată în mod absolut de realitatea obiectivă. În această idee se află temeiul principal al caracterului *contemplativ* al materialismului lui Feuerbach.

Pentru omul real, realitatea obiectivă nu este doar un obiect al gândirii abstracte, ci un obiect al dorințelor și al trebuințelor sale. Demonstrația supremă a realității obiective, afirmă Feuerbach, o face *iubirea*, adică raportarea pasională prin intermediul afectivității și al trebuințelor noastre la lumea înconjurătoare. Pentru cel ce iubește, deosebirea dintre sensibilitate și reprezentare, dintre obiectiv și subiectiv este o deosebire cât se poate de precisă și de categorică. Durerea, suferința, afirmare violentă a obiectului, a realității obiective : „...Procură-mi procură-mi hrană, altfel mor, spune iubirea de sine însetată și înfometată”⁵⁸

Prin urmare, adevărul nu se află în gândirea abstractă și nici chiar în știința pură. „Adevărul se află în plenitudinea vieții și

⁵⁷ *Principiile filozofiei viitorului*, p. 183-184.

⁵⁸ Asupra spiritualismului și materialismului cu particulară referință la activitatea voinței, în *Feuerbach. Texte filozofice*, București, Editura de

ființei umane”⁶⁰. Numai situându-ne pe acest punct de vedere putem vorbi de unitatea dintre gândire și existență. Această unitate nu este inerentă gândirii *formale*, ci gândirii *reale*, gândirii *ca însușire a omului real*. Unitatea dintre gândire și existență presupune unitatea dintre „cap” și „inimă”, în sensul că ceea ce este o certitudine din punctul de vedere al sensibilității, al afectivității, din punctul de vedere al vieții și al omului concret trebuie să fie o certitudine și din punctul de vedere al gândirii și al filozofiei. Așadar, punctul de vedere al omului real, al omului care este subiect pentru sine și obiect pentru un alt om, devine principiul fundamental al „noii filozofii”.

Pentru a combate idealismul, Feuerbach a insistat mult asupra faptului că omul este o ființă naturală, o parte a naturii. Natura nu a construit numai atelierul vulgar al stomacului, arată Feuerbach, ci și templul creierului; ea nu ne-a dat numai o limbă dotată cu papile asemănătoare celor care se găsesc și în intestine, ci și urechi pe care le desfată armonia sunetului și ochi pe care îi farmecă lumina. Deosebirea dintre om și animal este sădită în natura specifică a fiecăruia. Omul se deosebește de animal nu prin aceea că are ceva ce animalul nu are, ci prin aceea că are și este ca om, ceea ce animalul are și este ca animal⁶¹.

Dând un sens profund tezei materialist-vulgare potrivit căreia omul este ceea ce mănincă, Feuerbach atribuie verbului „a minca” un sens general. A minca înseamnă deci a asimila ansamblul influențelor mediului înconjurător pe toate căile prin care omul intră în contact cu acesta. Astfel omul „mănincă” și cu plămîinii, și cu simțurile, și chiar cu creierul etc. „Creierul este stomacul, organul de mistuire al simțurilor...”⁶². Pe scurt, formula „*Der Mensch ist was er isst*” capătă în interpretarea lui Feuerbach un înțeles special, și anume că omul este produsul tuturor condițiilor sale de viață.

Din păcate însă, Feuerbach are în vedere mai ales condițiile naturale (biologice, geografice) și neglijează activitatea prin care omul transformă natura, transformându-se în acest fel și pe sine. Deosebirea dintre om și maimuță, de exemplu, are, după părerea lui, cauze exclusiv biologice; maimuței îi lipsesc condițiile exterioare necesare gândirii, și anume înclinarea unghiului facial, po-

⁶⁰ *Principiile filozofiei viitorului*, p. 203 (subl. ns.).

⁶¹ *Impotriva dualismului dintre trup și suflet, corp și spirit*, p. 231.

ziția creierului ș.a. „Maimuța nu gîndește, pentru că creierul ei are o poziție rea”⁶².

Cîteodată, Feuerbach pare să se apropie de înțelegerea rolului muncii și al condițiilor sociale de viață. Așa, de pildă, la un moment dat el scrie : „Numeroase plante, ba chiar și animale, s-au schimbat atît de mult datorită mîinii grijulii a omului, încît prototipul lor nici nu mai poate fi găsit în natură”⁶³. Cu alt prilej, tot el notează că altfel se gîndește într-un palat decît într-un bordel, al cărui tavan scund parcă te apasă pe creier. Referindu-se la condițiile în care poate avea loc perfecționarea morală a omului, Feuerbach subliniază rolul esențial al condițiilor lor materiale⁶⁴. Aceste observații nu l-au ajutat însă pe Feuerbach să-și modifice concepția generală despre om, să îmbogățească și să dezvolte materialismul în sensul apropierii de „materialismul istoric”.

La faptul că natura este pentru Feuerbach conceptul principal în interpretarea fenomenului uman se adaugă pentru acest filozof esența naturii umane rezidă în conștiință. La întrebarea în ce constă esența omului, ce constituie genul sau autenticul omenesc, Feuerbach răspunde, în fond, ca și filozofii idealiști : rațiunea, voința și sentimentul⁶⁵.

Feuerbach insistă îndeosebi asupra faptului că omul, spre deosebire de animal, se poate ridica deasupra trebuințelor sale, deasupra egoismului, prin urmare că specificul omului constă în libertate și în spiritualitate⁶⁶. Omul există pentru a cunoaște, pentru a iubi, pentru a voi. Această idee este situată în centrul concepției lui Feuerbach, prin urmare ocupă un loc important în ceea ce Engels a numit „cultul omului abstract”.

Feuerbach se referă de multe ori în mod pozitiv la porturile practice dintre om și natură, precum și la cele dintre oameni, invocîndu-le, așa cum s-a arătat, mai ales în polemica sa împotriva idealismului și a filozofiei speculative. Din nefericire însă, pentru el sfera practicii se limitează numai la atitudinea de întrebuințare a lucrurilor, de satisfacere nemijlocită a trebuințelor elementare : a mânca, a bea și a procrea.

În general, Feuerbach vede practică doar manifestarea egoismului omenesc, și de aceea o consideră o atitudine ome-

⁶² *Impotriva dualismului dintre trup și suflet, dintre corp și spirit.* (subl. ns.).

⁶³ Feuerbach, *Texte filozofice*, p. 225.

⁶⁴ *Despre spiritualism și materialism*, p. 504-505.

⁶⁵ Vezi *Esența creștinismului*, București, Editura științifică, 1951, p. 28.

nească inferioară, neautentică. Atitudinea care corespunde adevăratei esențe a omului este atitudinea teoretică, contemplativă. Cele două atitudini sînt opuse în mod rigid una alteia⁶⁷.

Socialul este prezent la Feuerbach doar sub forma relațiilor dintre oameni ca indivizi, sau, în terminologia lui, a relațiilor dintre „eu” și „tu”. Acestor relații își datorează existența omul ca om⁶⁸. Idealismul, spune Feuerbach, are dreptate cînd caută originea ideilor în om, dar greșește cînd o caută într-o ființă izolată, închisă în sine, cînd vrea să le deducă *dintr-un eu fără un tu dat senzorial*. Ideile apar numai din relațiile dintre oameni, numai din conversația unui om cu alt om. Pentru a da naștere omului atît fizic, cît și spiritual, sînt necesari *doi oameni*⁶⁹. Nici o ființă luată izolat, fie om, fie Dumnezeu, nu este ceva desăvîrșit, absolut. Adevărul și desăvîrșirea se află numai în relație⁷⁰.

Pe scurt, pentru Feuerbach, societatea nu reprezintă nimic mai mult decît simpla colectivitate, respectiv, pe de o parte, însumarea și cumularea puterilor și însușirilor individuale, iar pe de altă parte completarea reciprocă a indivizilor⁷¹. Concepția lui Feuerbach despre viața socială este deci mult mai abstractă și mai săracă în conținut decît concepția lui Hegel. Ideea că societatea nu înseamnă nimic mai mult decît suma aritmetică a indivizilor apare la Feuerbach într-o formă frustă, în timp ce la Hegel ea suferă numeroase retușări.

La baza relațiilor dintre oameni se află, după Feuerbach, înclinația firească a unui om față de altul, natura pasională a omului, nevoia de dragoste, de prietenie, de devotament ș.a.m.d. *Expresia fantastică* a acestei înclinații, a acestei trebuințe naturale de asociere și de sprijin reciproc este religia, în timp ce *satisfacerea ei efectivă* are loc numai în cadrul statului. Statul este expresia supremă a forței colective a omului, manifestarea esenței omului ca gen⁷².

Feuerbach recunoaște, într-o anumită măsură, și faptul că omul are o istorie. Omul apărut nemijlocit din natură, spune el, n-a fost decît o ființă naturală și nu o ființă umană, prin urmare omul este produsul culturii, al istoriei. Dezvoltarea culturii, istoria omenirii, se reduce însă la Feuerbach, ca și la filozofii idealiști, la schimbările produse în conștiința oamenilor, mai ales în

⁶⁷ Ibidem, cap. XII.

⁶⁸ Ibidem, p. 126.

⁶⁹ *Principiile filozofiei viitorului*, p. 190.

⁷⁰ Ibidem, p. 204.

⁷¹ Ibidem, p. 203.

⁷² *Necesitatea unei reforme a filozofiei*, p. 111.

conștiința religioasă. „Perioadele omenirii se deosebesc unele de altele numai prin schimbările care au loc în sinul religiei”⁷³. Rolul deosebit pe care îl are religia în istorie se explică prin faptul că ea reprezintă manifestarea aspirațiilor celor mai profunde, *expresia fantastică a conștiinței de sine a omului*. Religia are o semnificație „practică”, existențială, și nu una pur teoretică : *esența religiei este „inima”, ființa pasională a omului, nu „capul”*. Când se schimbă concepția religioasă a omului, înscamnă că se schimbă omul însuși și, implicit, relațiile dintre oameni, societatea.

În concluzie se poate spune că Feuerbach face un pas înainte față de Hegel, în măsura în care, în locul gândirii pure și al concepțiilor speculative, el pune realitatea — natura și omul — *ca obiect al simțurilor și răstoarnă raportul dintre existența sensibilă și gândire* din punct de vedere ontologic, postulând primordialitatea celei dinții față de cea din urmă. Feuerbach a vrut să facă din omul real, viu, dotat nu numai cu gândire sau spirit, ci și cu trup, cu simțuri, cu pasiuni, cu „inimă”, cum spune el, *subiectul și obiectul unic al filozofiei*. Totodată însă Feuerbach face un pas înapoi față de Hegel, îi este inferior în ceea ce privește situarea omului într-un ansamblu concret de raporturi sociale și în înțelegerea istoriei ca rezultat al muncii.

Feuerbach se cramponează din răspuleri de natură și de om, spune Engels, dar el nu este în stare să ne spună ceva precis nici despre natura reală și nici despre omul real ; el nu a găsit calea de ieșire din domeniul abstracțiilor, atât de urite chiar de el, spre realitatea vie⁷⁴

Feuerbach are, desigur, meritul de a fi apropiat critica idealismului și a religiei de cerințele dezvoltării sociale, văzând în sistemul lui Hegel și în filozofia speculativă, în general, un obstacol spiritual în calea progresului. El a cerut chiar ca politica să ia locul atât al religiei, cât și al filozofiei. Dar Feuerbach nu a reușit până la urmă să se debaraseze de punctul de vedere al filozofiei speculative, adică de o atitudine pur teoretică și de o perspectivă general-umană, pentru a se angaja efectiv pe calca politicii, a activității revoluționare. Politica a rămas de fapt pentru el o barieră de netrecut⁷⁵.

Pe scurt, neajunsul principal al materialismului lui Feuerbach constă în *caracterul lui contemplativ*, adică în faptul că el îl privește pe om numai ca obiect al contemplației, al intuiției

⁷³ Ibidem, p. 108.

⁷⁴ Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane, p. 417.

⁷⁵ Ibidem, p. 413.

sensibile, și nu ca „activitate vie, sensibilă”, ca subiect al practicii. Din acest motiv, Feuerbach nu a putut să înlăture concepția idealistă despre istorie, lucru pe care l-au subliniat Marx și Engels, scriind că, în măsura în care Feuerbach este materialist, istoria nu există pentru el, iar în măsura în care se ocupă de istorie, el nu este materialist⁷⁰.

În concluzie, de la Kant la Feuerbach, filozofia clasică germană a evoluat de la un punct de vedere extrem de abstract și idealist cu privire la om la unul mai concret și mai realist, dar nu a reușit să depășească punctul de vedere al omului în general, nici să-l situeze pe om în condițiile lui de viață reale. Această sarcină a fost rezolvată de filozofia marxistă, iar în rezolvarea ei un rol esențial l-a jucat considerarea omului și a vieții sociale din perspectiva deschisă de economia politică.

b) Economia politică burgheză clasică

Filozofia marxistă în ansamblu, dar mai ales concepția marxistă despre viața socială, datorează foarte mult economiei politice, știință al cărei obiect îl constituie unul dintre factorii esențiali ai existenței și evoluției omului. Studiul aprofundat și sistematic al fenomenelor economice, descoperirea legilor obiective care stau la baza activității economice a omului constituie sursa și temeiul unor importante principii și categorii ale materialismului istoric. Concepția marxistă despre rolul muncii în istoria omenirii, noțiunile de formațiune social-economică, mod de producție, clasă socială etc. se întemeiază în mod nemijlocit pe cunoașterea științifică a fenomenelor economice. Primii pași pe această cale au fost făcuți de clasicii economiei politice burgheze: W. Petty, A. Smith și D. Ricardo. În continuare, meritele acestor oameni de știință și importanța economiei politice în general vor fi considerate numai în raport cu apariția filozofiei marxiste.

Ceea ce face din clasicii economiei politice burgheze precursori de seamă ai filozofiei marxiste este înainte de toate faptul că ei au considerat societatea din unghiul de vedere al producției materiale, urmărind să descopere legile obiective inerente acesteia. Adoptând acest unghi de vedere de o importanță fundamentală, ei ajung să înțeleagă că societatea este un tot unitar, la baza căruia se află diviziunea socială a muncii. Bineînțeles că gânditorii menționați se referă la societate numai ca organism productiv, ca o

Primul care formulează această idee este A. Smith.

cepe societatea în ansamblu ca o întreprindere în cadrul căreia are loc o diviziune a muncii cu scopul obținerii unei productivități cât mai mari. Pornind de la această idee, încă destul de abstractă la gânditorii menționați, dezvoltând-o și îmbogățind-o prin studii și reflecții proprii, fondatorii filozofiei marxiste au depășit concepția falsă, existentă și la Feuerbach, potrivit căreia societatea este o simplă sumă, un agregat de indivizi. Rezolvarea corectă a raportului dintre individ și societate a fost condiționată în primul rând de înțelegerea societății ca o totalitate de producători, ca „organism” productiv. În afară de aceasta însă, Marx și Engels au extins ideea de totalitate asupra întregului corp social dintr-o perioadă dată, prin crearea noțiunii de *formațiune social-economică*.

O altă idee importantă, legată de altfel de cea dinainte, pe care au elaborat-o clasicii economiei politice premarxiste, privește *legile obiective* ale producției, ale activității economice. De fapt, primii care au vorbit despre „legi naturale” în legătură cu fenomenele economice au fost fiziocrații. Prin termenul „natural”, ei au vrut să sublinieze caracterul obiectiv, independent de voința oamenilor și a statului, a acestor legi⁷⁷. W. Petty, A. Smith și D. Ricardo au descoperit sau au contribuit la descoperirea unora dintre legile de bază ale producției capitaliste, ca, de exemplu, legea valorii sau legea tendinței de scădere a ratei profitului. În acest fel, ideea că viața socială se bazează și ea pe o anumită legitate, idee care apare și la Hegel și la alți filozofi, începe să capete un caracter mai precis și un conținut științific. Punând în evidență legi specifice vieții sociale, clasicii economiei politice burgheze au contribuit de asemenea la înțelegerea mai corectă și mai profundă a raporturilor dintre societate și natură, la precizarea, pe de o parte, a unității și, pe de altă parte, a deosebirii calitative dintre cele două domenii importante ale existenței.

Importanța istorică a economiei politice poate fi înțeleasă cum trebuie dacă ținem seama de faptul că intuiția justă a materialiştilor premarxiști, corespunzător căreia și fenomenele sociale sînt guvernate de legi materiale, se concretiza în ideea falsă că aceleași legi *fizice* stau atît la baza fenomenelor sociale, cît și a fenomenelor vieții sociale, dar numai ca legi ale rațiunii sau ca legi

⁷⁷ Vezi *Istoria doctrinelor economice*, București, Editura didactică și pedagogică, 1962.

morale. Economiştili burghezi au arătat nu numai că fenomenele sociale, în aparență împlătoare, sînt guvernate de legi, ci și că aceste legi sînt *materiale* și totodată nu sînt legi *fizice* (naturale). Este adevărat că ei folosesc, cum au făcut și fiziocrații, expresia de legi „naturale” pentru a desemna legile fenomenelor economice, dar tot în sensul de legi obiective, corespunzătoare *naturii* fenomenelor respective.

Hegel este unul dintre primii filozofi care a sesizat însemnătatea economiei politice și din acest punct de vedere. El a descoperit că în domeniul activității economice „elementul necesar este obiectul economiei politice, o știință care cinstește gîndul, întrucît în masa fenomenelor accidentale ea descoperă legile” ⁷⁶

Clasicii economiei politice burgheze au făcut și prima încercare de a studia *anatomia economică a claselor sociale* din orînduirea capitalistă, fiind astfel, alături de istoricii francezi din perioada Restaurației, precursorii marxismului și în elaborarea noțiunii de *clasă socială*, care are un rol esențial în determinarea omului real, concret, în precizarea adevăratului subiect al istoriei și a adevăratului purtător al progresului social. Desigur că D. Ricardo, căruia îi revine meritul principal în această privință, nu a reușit să descopere cauzele economice profunde ale existenței diferitelor clase în societatea capitalistă. El le deosebește după venit: *moșierii*, care trăiesc din *rentă*, *capitaliștii*, care trăiesc din *profit*, și *muncitorii*, care trăiesc din *salariu*. Prin urmare, reprezentanții economiei politice burgheze clasice nu s-au menținut totdeauna pe punctul de vedere esențial, acela al *producției* în explicarea categoriilor economice, substituindu-i adesea punctul de vedere superficial și fals al *circulației*. Acest punct de vedere corespunde aparențelor și, respectiv, conștiinței comune sau economiei politice vulgare.

Printre neajunsurile esențiale ale concepției reprezentanților economiei politice burgheze clasice se numără de asemenea *reifierea* relațiilor economice capitaliste și, implicit, *eternizarea* lor. Pentru ei, categoriile marfă, capital, bani etc. exprimă raporturi între *lucruri* și nu între *oameni*. În concepția lor, esența capitalului, de exemplu, rezidă în materiile prime, unelte, mașini luate ca atare și nu în proprietatea capitalistă asupra mijloacelor de producție, în relațiile de producție proprii orînduirii capitaliste. Criticînd acest punct de vedere, Marx a demonstrat că un lucru, o unealtă, un mijloc de producție, în general, devine capital numai atunci cînd este însușit de un individ sau un grup social, cînd devine proprietate particulară. O mașină de filat bumbac luată ca

⁷⁶ G. W. F. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, p. 221.

relații sociale de producție. „Capitalul este și el o relație socială de producție. El este o relație de producție burgheză, o relație de producție a societății burgheze”⁷⁹. Capitalul este o relație între cel ce posedă mijloace de producție și cel ce nu posedă decât forță de muncă și este obligat s-o vîndă pentru a putea trăi. În această situație, munca acumulată produce prin intermediul muncii vii o valoare suplimentară, adică tocmai profitul capitalistului.

Dezvăluirea esenței adevărate a categoriilor economice face posibilă sau, poate mai degrabă, coincide cu înțelegerea caracterului lor istoric. Reprezentanții economiei politice burgheze clasice considerau că modul de producție capitalist corespunde naturii umane și de aceea legile și categoriile lui sînt invariabile, eterne. Economia politică burgheză, scrie Marx, „consideră că orînduirea capitalistă este forma absolută și ultimă a producției sociale și nu o treaptă trecătoare a procesului istoric de dezvoltare”⁸⁰

Economiștii burghezi considerau modurile de producție sclavagist și feudal ca inumane și artificiale. Numai modul de producție capitalist, după părerea lor, are un caracter natural și rațional. Marx a demonstrat că această iluzie se datorește poziției lor sociale de clasă. Apariția economiei politice burgheze clasice a avut loc în condițiile dezvoltării capitalismului; reprezentanții ei sînt apărători ai modului de producție capitalist și adversari ai feudalismului, ceea ce explică în ultimă instanță atît meritele lor, cît și erorile, limitele sau iluziile inerente gîndirii lor.

Sub influența fără îndoială și a filozofiei clasice germane, dar mai ales sub influența luptei de clasă a proletariatului, Marx a căutat și a descoperit cauzele și condițiile profunde care au stat la baza instaurării modului de producție capitalist, precum și acelea de care depinde înlăturarea lui. Din punctul de vedere al

pentru totdeauna și ele coincid cu forma lor capitalistă. Din punctul de vedere al marxismului, care se bazează pe ideea de activitate umană, condițiile producției sociale sînt create și au un caracter

Critica economiei politice burgheze mai prezintă pentru apariția filozofiei marxiste și pentru fundamentarea ei științifică o importanță deosebită și din punctul de vedere al metodei dialectice-

⁷⁹ Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 6, București, Editura politică, 1939, p. 456.

⁸⁰ *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1964, p. 20.

tice. Una dintre cauzele esențiale ale erorilor și ale contradicțiilor care caracterizează concepțiile clasicii economiei politice burgheze este *metoda lor generală de gândire*. Această metodă se bazează pe o înțelegere simplistă, în fond greșită, a raportului dintre real și ideal, dintre realitate și cunoaștere, acesta din urmă fiind conceput ca o copie directă a celei dinții. Conform acestei metode, a cunoaște înseamnă a descoperi cu ajutorul observației și al analizei logice elementele simple și invariabile din care se compune fenomenul concret.

E limpede că aici avem de-a face cu modul de gândire pe care Hegel l-a caracterizat drept *metafizic*. În procesul elaborării *Capitalului*, Marx și-a dat seama că înlăturarea erorilor și a contradicțiilor din gândirea economiștilor clasici burghezi este condiționată, printre altele, de renunțarea la metoda lor de gândire. Marx a înțeles că a gândi logic, respectiv coerent, consecvent, înseamnă de fapt a *gândi dialectic*. Așa se explică faptul că interesul său pentru dialectica hegeliană se intensifică odată cu cercetările lui științifice și că mersul gândirii lui în *Capitalul* se aseamănă, dacă privim lucrurile formal, cu mersul gândirii lui Hegel în *Știința logicii*.

c) Socialismul utopic

Importanța reprezentanților socialismului utopic în legătură cu apariția filozofiei marxiste nu constă, în primul rînd, în conținutul determinat al ideilor care alcătuiesc doctrina lor, ci, pe de o parte, în *unghiul de vedere pe care l-au adoptat față de realitatea umană, în general*, și, pe altă parte, în *atitudinea lor față de societatea capitalistă*.

Punctul de vedere preferat, dacă nu chiar unicul, din care socialiștii utopici priveau lumea omului a fost, ca și la economiști, cel economic, lucru foarte important dacă ținem seama de neajunsul esențial al gândirii filozofice germane menționat mai sus. Cunoștințele lor teoretice privind economia politică au fost, e drept, destul de sărace; în schimb însă, ei cunoșteau foarte bine *faptele* caracteristice modului de producție capitalist. De asemenea, ca și economiștii, ei erau conștienți de structura de clasă a societății capitaliste și priveau deosebiriile dintre clase din punctul de vedere al factorului economic (al veniturilor, al condițiilor de viață etc.).

Dar, în timp ce Smith sau Ricardo au o atitudine, în fond, apăsătoare față de societatea capitalistă, sînt burghezi și gîndesc ca niște burghezi, adică prin prisma intereselor, a prejudecăților și a iluziilor burgheziei, socialiștii utopici privesc cu ochi critici societatea capitalistă, și, chiar dacă nu sînt toți ostili burgheziei ca atare, cel puțin manifestă o simpatie profundă pentru proletariat, militînd pentru o transformare a societății corespunzătoare intereselor „oamenilor muncii”. „Scopul direct al întreprinderii mele — scria Saint-Simon — este de a îmbunătăți cît de mult posibil soarta clasei care n-are alte mijloace de existență decît munca brațelor sale”⁸¹. Prin urmare, punctul lor de vedere nu este acela al proprietății și al proprietarilor, ci acela al muncii și al muncitorilor. Este adevărat că unii dintre ei, de exemplu Saint-Simon, includ în noțiunile de „muncă” și „oameni ai muncii” aproape toate ocupațiile și, respectiv, aproape pe toți membrii societății, inclusiv pe bancheri și pe industriași. Or, tocmai atitudinea, critică față de societatea capitalistă și punctul de vedere al muncii și al muncitorului, mai întîi în sensul restrîns, de clasă socială determinată, iar apoi și în sensul larg, filozofic, legat de concepția despre om ca ființă esențial practic-activă, stau la baza dezvoltării de către Marx și Engels atât a economiei politice, cît și a filozofiei.

Folosind terminologia lui Feuerbach, s-ar putea spune că filozofia clasică germană și economia politică clasică engleză reprezintă, ca premise ideologice ale marxismului, mai ales „capul”, în timp ce socialismul utopic francez mai ales „inima”.

În ceea ce privește contribuția teoretică a socialiștilor utopici la apariția filozofiei marxiste, o atenție deosebită merită ideile lui Saint-Simon cu privire la reorganizarea societății pe baza muncii sau la desființarea statului ca organism politic și critica profundă făcută de Fourier capitalismului. Engels are cuvinte de laudă deosebite pentru cunoștințele enciclopedice ale lui Saint-Simon și pentru capacitatea extraordinară a lui Fourier de a sesiza dialectica inherentă lucrurilor. „Fourier mînuiește dialectica cu aceeași măiestrie ca și contemporanul său Hegel”, scria Engels⁸².

În concluzie, se poate afirma că rezultatul principal la care au dus cele trei mari curente de gîndire analizate pînă acum sînt ideea de *practică* și *metoda dialectică* de gîndire.

Reprezentanții filozofiei clasice germane au meritul principal în elaborarea formelor de bază ale gîndirii dialectice. Acest lucru

⁸¹ Saint-Simon, Fourier, Owen, în colecția „Texte filozofice”, București, Editura Academiei R.P.R., 1937, p. 103.

⁸² F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 237.

ei l-au făcut în strinsă legătură cu evidențierea activității creatoare a omului ca subiect al istoriei, limitându-se însă numai la latura sau forma spirituală a acestei activități. Dintre toți, Hegel a obținut cele mai valoroase rezultate în ambele direcții și tot el a reușit cel mai mult, în comparație cu predecesorii sau contemporanii lui, să-l situeze pe om în „lumea lui”, adică în cadrul unor raporturi și condiții sociale concrete.

Clasicii economiei politice burgheze au meritul de a fi făcut din activitatea economică — cea mai importantă formă de activitate a omului — obiectul gândirii, al cercetării științifice, și de a fi subliniat rolul esențial al acestei activități în viața socială.

Socialiștii utopici au formulat cerința ca munca să devină principiul organizării sociale.

2. Esența revoluției îndeplinite de marxism în filozofie

2. 1. Conținutul și însemnătatea noțiunii de practică: Materialismul istoric

Noțiunea de *practică** exprimă într-un mod sintetic conținutul principal al filozofiei marxiste, esența materialismului marxist.

Termenul *practică* este de origine greacă și a fost folosit de foarte multă vreme atât în limbajul comun, cât și în cel filozofic. Între sensul marxist al acestui termen și cel din limbajul cotidian sau din filozofia tradițională există, bineînțeles, o deosebire esențială, dar există și unele elemente comune. Aceasta și explică faptul că Marx și Engels au folosit un termen existent și nu au creat un termen nou, așa cum au procedat atunci când au fost nevoiți să exprime o noțiune absolut nouă.

În limbajul comun, cuvântul *practică* înseamnă fie stăpânirea unui meșteșug pe baza exersării, spre deosebire de cunoașterea lui doar teoretică din școală și din cărți, fie caracterul util și lucrativ al unei cunoștințe sau conduite umane, spre deosebire de cele gratuite, fie ceva real și eficace, spre deosebire de ceva doar ideal și inoperant, ș.a.m.d.

* În ultima vreme, cuvântul „practică” este înlocuit tot mai mult cu cuvântul „praxis”; preferința pentru acest termen din urmă poate fi justificată, după părerea noastră, numai prin dorința legitimă de a deosebi accepția filozofică marxist-leninistă a cuvântului „practică” de accepția

În filozofia premarxistă, cuvîntul practică era folosit înainte de toate pentru a desemna disciplinele filozofice care nu se refereau la cunoaşterea pură, dezinteresată, ci la acţiunea şi la viaţa nemijlocită a omului. Astfel de discipline ale „filozofiei practice” erau politica, dreptul, morala şi arta.

Încă din primii ani ai activităţii sale, sub influenţa lui Feuerbach, care criticase filozofia speculativă pentru îndepărtarea ei de omul viu şi de viaţa nemijlocită, Marx şi-a manifestat dorinţa de a restabili raportul real dintre termenii menţionaţi, de a pune filozofia în slujba vieţii, pe scurt, de a-i da un caracter „practic”. Conţinutul noţiunii marxiste de practică a fost elaborat în procesul criticii concepţiilor idealiste despre istorie, care vroiau să schimbe lumea exclusiv pe calea gândirii, a ideilor, aşa cum reiese limpede şi din scrisoarea lui Hegel către prietenul său Niethammer: „Eu sînt în fiecare zi tot mai convins că *munca teoretică* realizează mai multe lucruri în lume decît *munca practică*, deoarece, *dacă se schimbă reprezentarea despre realitate şi aceasta se transformă în mod necesar*”⁸³

Totuşi, Hegel, după cum s-a arătat, sublinia existenţa unei baze obiective a activităţii subiective, spirituale, numai că el înţelegea această bază obiectivă într-un mod idealist. La urmaşii lui, „tinerii hegelieni”, istoria nu exprimă nici o cerinţă obiectivă, ci doar forţa innoitoare a spiritului critic; în ultimă instanţă, totul depinde, după părerea „tinerilor hegelieni”, de critica filozofică, care reprezintă *avangarda dezvoltării conştiinţei de sine a omului*. Închipuindu-şi că adevăratele cătuşe ale oamenilor sînt reprezentările, ideile, noţiunile şi, în genere, produsele conştiinţei, considerate ca ceva de sine stătător, „tinerii hegelieni” socoteau că „au de luptat numai împotriva acestor iluzii ale conştiinţei”⁸⁴

Chiar şi Feuerbach, cu toate că, în general, era materialist, condiţiona progresul social mai presus de orice de activitatea teoretică, de lupta ideologică, sarcina principală fiind, după părerea lui, aceea de a explica, de a convinge, de a combate prejudecăţi, iluzii etc. De fapt tocmai această concepţie era cea mai adînc înrădăcinată şi mai dăunătoare prejudecată şi iluzie. Victimele acestei iluzii au fost aproape toţi materialişti premarxişti.

Această iluzie a fost istoriceşte condiţionată. Premisele obiective ale apariţiei marxismului sînt, în fond, premisele spulberării acestei iluzii. La baza criticii idealismului şi a formulării concepţiei marxiste despre practică se află descoperirea, în condiţiile create de dezvoltarea capitalismului din prima jumătate a secolului al

⁸³ Apud Aug. Cornu, *op. cit.*, p. 32 (subl. ns.).

⁸⁴ Vezi K. Marx şi F. Engels, *Ideologia germană*, p. 19-20 (subl.).

XIX-lea, a rolului determinant în istorie al activității materiale, adică al producției și al luptei de clasă. Prin urmare, noțiunea marxistă de practică se definește în opoziție cu activitatea pur spirituală, ideologică, teoretică. Obiectul practicii îl constituie nu ideile, reprezentările, iluziile sau prejudecățile oamenilor, ci con-

tivă” sau „activitate umană sensibilă” (*gegenständliche, respectiv sinnliche menschliche Tätigkeit*). Așadar, noțiunea de practică nu include toate formele de activitate omenească, „toate formele de muncă și de luptă” ale omului, adică inclusiv activitatea ideologică, cum susțin unii marxiști contemporani.

A afirma că practica este o activitate materială, obiectivă, sensibilă etc. nu înseamnă nicidecum a presupune că ea este o activitate pur corporală sau doar latura obiectivă, sensibilă a activității omului, luată separat de latura subiectivă, intelectuală. ar fi așa, atunci în noțiunea de practică ar putea fi incluse, alături de activitatea omului considerat în totalitatea sa, și activitatea diferitelor sale organe luate aparte, precum și toate acțiunile exercitate fie de celelalte ființe vii, fie de elementele naturii anorganice asupra obiectelor aflate în jurul lor. Noțiunea de practică s-ar confunda deci cu noțiunea de interacțiune generală.

Activitatea omului, indiferent de formele ei de manifestare, se deosebește de activitatea animalelor prin caracterul ei conștient; nici o formă de activitate omenească normală, autentică nu este un proces pur corporal, obiectiv, ci este însoțită de conștiința de sine a omului ca subiect al acțiunii, de reprezentarea scopului, a rezultatelor acțiunii, de manifestarea voinței sale și de multe alte implicații psihologice caracteristice omului. Cum arăta Engels, tot ce face omul trebuie să treacă prin conștiința lui ⁶⁵

Principiul oricărei activități umane, deci și al practicii, fiind scopul, practica poate fi definită ca procesul de realizare, de materializare a unor scopuri. Lumea în care trăiește omul, a cărei existență se datorește practicii, este o lume de scopuri îndeplinite, materializate.

Fixarea și realizarea unui scop reprezintă manifestarea creatoare a gândirii și a voinței omului, obiectivarea unor gânduri, idei, dorințe, planuri, proiecte ș.a.m.d., concepute de om mai mult sau mai puțin creator. Filozofii idealiști, considerând în mod uni-

⁶⁵ F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane*,

lateral această latură esențială a practicii și a activității umane, ignorând baza obiectivă, social-istorică a formării și obiectivării scopurilor, au ajuns la concluzia că istoria, realitatea socială, este în mod absolut univoc afirmarea rațiunii și a voinței omului; ei identifică deci activitatea omului cu *obiectivarea și înstrăinarea spiritului*.

În realitate, în scopurile urmărite și îndeplinite de oameni prin activitatea lor practică se manifestă nu numai voința lor subiectivă și rațiunea lor cretoare, ci în primul rând trebuințele lor obiective legate de condițiile social-istorice de viață, normele sociale de conduită (politice, juridice, morale etc.) corespunzătoare acestor condiții ș.a.m.d. Oamenii gândesc, voiesc și acționează nu ca niște spirite abstracte și pure, ci ca ființe concrete, în care se manifestă unitatea indisolubilă dintre
dintre subiectiv
obiectiv.

Transformarea, schimbarea efectivă a obiectului este deci un moment, o caracteristică esențială a practicii. În noțiunea marxistă de practică însă nu poate fi inclusă orice activitate transformatoare, cum face, de exemplu, Louis Althusser, unul dintre marxisții contemporani ⁸⁶

În punctul de vedere al lui Althusser sînt implicate, desigur, multe idei valoroase și, în primul rînd, ideea caracterului specific, original, relativ independent, al numeroaselor domenii de activitate a omului. Marxistul francez vrea să sublinieze faptul că politica, știința, filozofia ș.a. se constituie, evoluează și se validează prin metode și procedee de acțiune sui-generis, proprii fiecărui domeniu în parte. Această idee este cît se poate de justificată. Dar Althusser estompează ideea fundamentală a marxismului că *practica este baza reală a tuturor celorlalte activități umane, prin urmare a gândirii și a vieții sociale în ansamblu*. Numai în această accepție practica ne oferă cheia înțelegerii materialiste a societății omenești

În concepția lui Althusser însă practica înseamnă orice fel de activitate transformatoare, procesul de transformare a oricărui fel de obiect, fie material, fie ideal; ceea ce are importanță este *actul transformator în sine*. Definiția lui Althusser ar putea să convină unei teorii generale a acțiunii, dar nu filozofiei marxiste.

În legătură cu noțiunea de transformare, folosită în definiția practicii, unii marxisți contemporani consideră necesar să facă precizarea că activitatea omenească poate fi definită ca transformare, în sensul precis de *schimbare a formei realității*. Prin munca lui,

⁸⁶ L. Althusser, *Sur la dialectique matérialiste*, în „La Pensée”, nr. 110, 1963, p. 7-9; vezi idem *Citindu-l pe Marx*, Editura politică, 1970, p. 29 și 32.

omul nu poate produce o nouă materie, afirmă, de exemplu, G. Stiehler, ci poate numai să dea materiei o formă nouă⁸⁷.

Deși s-ar putea crede că afirmația lui Stiehler cuprinde un

u admite că prin activitatea sa practică omul nu modifică decât forma lucrurilor, nu și materia sau substanța lor, trebuie să admitem mai întâi că între formă, de o parte, și materie sau substanță, de alta, există o opoziție absolută și, în cele din urmă, că substanța sau materia este *ceva invariabil*. Or, în lumina dialecticii materialiste și a științei contemporane, noțiunea de substanță nu poate avea decât un sens relativ; ea nu indică o esență determinată, absolută, independentă de formele ei de manifestare. Afirmația că omul nu poate crea materie, ci numai formă, este adevărată numai în sensul că *omul nu poate crea ceva din nimic*.

O altă determinare esențială a practicii este *unealta și tehnica în general*. Pe om îl definește capacitatea de a acționa asupra realității obiective cu ajutorul unor elemente ale naturii prelucrate și adaptate corespunzător scopului urmărit. Munca omenească începe prin confecționarea uneltelor, ceea ce constituie principiul ei permanent; folosirea și mai ales confecționarea uneltelor constituie principala bază obiectivă a dezvoltării gândirii omului și chiar o funcție esențială a acesteia; în crearea și folosirea unor unelte tot mai complexe și mai eficiente rezidă pîrghia eliberării omului de sub dominația forțelor oarbe ale naturii. Acest lucru l-a remarcat și Hegel. „Rațiunea este tot atît de vicleană pe cît este de puternică — scria el. Viclenia ei constă, în genere, în activitatea mijlocitoare, care în timp ce lasă obiectele să acționeze, potrivit naturii lor proprii, unele asupra altora și să se uzeze unul pe celălalt, fără ca ea să se amestece în mod nemijlocit în acest proces, își înfăptuiește totuși numai scopul ei”⁸⁸.

Activitatea practică are un caracter social-istoric. Aceasta înseamnă că adevăratul subiect al practicii nu este omul ca individ, ci societatea. Este adevărat că activitatea practică a omenirii luată în ansamblu, activitatea practică a grupurilor sociale, a claselor, presupune activitatea indivizilor care compun societatea sau grupurile. Este adevărat de asemenea că omul acționează adeseori de unul singur, izolat, ca, de pildă, Robinson Crusoe, și pare a fi, în

⁸⁷ G. Stiehler, *Dialektik und praxis*, Berlin, Akademie-Verlag.

p. 30-31.

⁸⁸ Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, partea I, Logica, București, Editura Academiei R.P.R., 1953, p. 343.

calitate de individ, subiectul practicii. În realitate însă individul acționează totdeauna numai ca exponent al societății și al grupului social din care face parte, purtând pecetea acestora.

Priceperea de a mînuî sau de a confecționa unelte, de a efectua un ansamblu de mișcări coordonate în vederea obținerii unui anumit rezultat, gîndirea, limbajul etc., pe care le presupune activitatea individului, presupun, la rîndul lor, societatea din care face parte individul, un anumit nivel de dezvoltare a tehnicii, o experiență socială a muncii ș.a.m.d.⁸⁹

Caracterul istoric al practicii este legat în mod indisolubil de caracterul ei social și înseamnă că atât conținutul, cît și formele ei se schimbă fără încetare. *Practica socială reprezintă, așadar, o totalitate de forme diverse și schimbătoare de activitate umană concretă, avînd în comun faptul că prin intermediul lor omul acționează nemijlocit asupra lumii materiale și, folosind o tehnică din ce în ce mai eficace, o transformă corespunzător nevoilor sale*

Conținutul principal al practicii îl constituie *munca*, în sensul de producție materială și *lupta politică revoluționară*.

Pentru a exista, omul trebuie să muncească, să producă lucrurile de care depinde existența sa. „Munca utilă”, scrie Marx, este „o condiție de existență a omului, independentă de orice formă socială, o necesitate naturală eternă, care mijlocește schimbul de substanțe dintre om și natură, adică însăși viața omului”⁹⁰. Prin urmare, semnificația nemijlocită și primordială a muncii este aceea pe care ea o are în viața de toate zilele și în conștiința comună. Această semnificație este cunoscută de foarte mult timp.

lui de natură, a existenței omului ca ființă generică.

materială a tuturor celorlalte activități ale lor”⁹¹

⁸⁹ Cf. K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, p. 577—578.
București, Editura politică, 1966, p. 57.

Punctul cel mai înalt la care s-a ridicat cunoașterea omului înainte de apariția marxismului îl reprezintă materialismul antropologic, bazat pe ideea de *natură umană specifică*. Spre deosebire

„omul-mașină“, materialismul antropologic îl consideră pe om o specie a naturii aparte, definită prin calitățile corporale și spirituale pe care ni le relevă contemplația, intuiția sensibilă.

Unul dintre neajunsurile principale ale materialismului antropologic este însă acela că el nu a fost în stare să dezvăluie raportul real dintre om și natură. Materialismul antropologic nu a înțeles că între omul ca obiect al contemplației nemijlocite și omul primitiv se interpune întreaga istorie a omenirii, și în primul rând istoria industriei, a muncii, a activității materiale. Marx a arătat că natura, în sensul strict al cuvântului, nu există nici ca obiect, nici ca subiect al contemplației. „Simțurile omului social — scrie Marx — sînt altele decît cele ale omului nesocial“ ; natura umană a simțurilor se formează numai datorită existenței obiectului corespunzător, datorită naturii umanizate. Formarea celor cinci simțuri este opera întregii istorii de pînă acum⁷².

Istoria industriei și existența ei obiectivă actuală se află într-o conexiune interioară esențială (și nu doar într-o conexiune pur utilitară) cu întreaga psihologie a omului. Industria condiționează sau determină nu numai conținutul „conștiinței sensibile“ a omului, ci și conștiința lui abstractă, teoretică. „Industria este raportul istoric real dintre natură, deci dintre științele naturii, și om“⁷³. Așadar, omul, atît ca subiect al contemplației, al intuiției sensibile, cît și ca subiect al cunoașterii științifice, al gândirii teoretice, nu aparține naturii, ci istoriei, este produsul muncii.

Dar natura nu există nici ca obiect al contemplației sau al gândirii. Referindu-se la Feuerbach, care invoca mereu natura sensibilă ca obiect al științei și al intuiției sensibile, Marx și Engels afirmă că „el nu vede că pînă și obiectele celei mai simple «certitudini senzoriale» îi sînt date numai datorită dezvoltării sociale, datorită industriei și relațiilor comerciale“⁷⁴. Pentru a-și ilustra punctul de vedere, ei arată că cireșul a început să fie cultivat în Europa, datorită comerțului, doar de cîteva secole. Acest pom fructifer a putut deci să devină un obiect al simțurilor, o „certitudine senzorială“, numai datorită activității practice a omului dintr-o

⁷² K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, p. 580—581.

⁷³ *Ibidem*, p. 582 (subl. nr.).

⁷⁴ K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, p. 44.

anumită societate și dintr-o anumită perioadă. Prin urmare, lumea sensibilă, natura în care trăiește omul în chip nemijlocit, nu este ceva „dat de veci”, ci rezultatul activității multor generații, „un produs al industriei și al stării societății”¹⁵

În concluzie, numai filozofia marxistă concepe în mod corect raportul dintre om și natură. Natura este premisa apariției omului și condiția generală a existenței lui ; natura este „corpul anorganic al omului”, una dintre coordonatele permanente ale existenței umane, dar nicidecum baza nemijlocită a acesteia. Baza reală a existenței omului este *natura umanizată*, transformată prin muncă. Raportul dintre om și natură implică *un factor mijlocitor*, iar acesta este munca, *practica social-istorică*.

✓ Odată cu punerea corectă a problemei raportului dintre om și natură pe baza muncii, marxismul a făcut posibilă și punerea corectă a raportului dintre *individ* și *societate*.

Încă din primele lucrări, Marx și Engels au combătut înțelegerea societății ca o simplă sumă de indivizi, proprie atât filozofiei idealiste, cât și materialismului contemplativ sau antropologic. Privind esența omului ca pe o „abstracție inerentă individului izolat”, ca pe o „generalitate lăuntrică mută”, acest materialism a ajuns în mod necesar la concluzia că societatea este o „*sumă*” de indivizi, uniți numai prin legături naturale și ideologice. „Punctul cel mai înalt la care poate ajunge materialismul contemplativ — scria Marx — este contemplarea individului izolat, în cadrul societății civile”¹⁶. Cu alte cuvinte, Marx arată că materialismul contemplativ nu s-a putut ridica deasupra concepției „atomiste” despre societate, potrivit

Această concepție este superficială și chiar falsă.

¹⁵ *Ibidem*.

Vol. 3, București, Editura politică, 1950, p. 7.

intermediul tehnicii. Deci între relațiile practice, materiale, dintre oameni, de o parte, și relațiile tot materiale, tot practice, dintre om și natură, de cealaltă parte, există o legătură internă. *Ele constituie*

unitatea lor, Marx și Engels au folosit termenii de „relații de producție”, „forțe de producție” și „mod de producție”, înlăturând noțiunea superficială de „societate civilă”.

La o analiză mai profundă, realizată din punctul de vedere al practicii, societatea se dezvăluie deci înainte de toate ca un sistem de relații materiale, *ca o structură economică determinată*. Întrucât acest sistem de relații este condiționat de raportarea practic-activă a omului la natură, el nu este invariabil, dat o dată pentru totdeauna. Dimpotrivă, el se dezvoltă fără încetare, trecînd de la o formă la alta⁹⁸. Munca, practica ne oferă, prin urmare, și cheia înțelegerii istoriei omenirii.

Dar nu numai „societatea civilă” reprezintă un sistem de relații și de interdependențe obiectiv determinat; structura socială și politică, clasele și statul se nasc și ele din procesul de viață materială al oamenilor, dar nu al unor oameni creați de propria lor fantezie sau de fantezia filozofilor, ci al oamenilor „*asa cum sînt în realitate, adică așa cum acționează, cum produc bunuri materiale*”⁹⁹. Rădăcinile acestui proces, baza lui obiectivă o constituie diviziunea socială a muncii și corolarul ei, proprietatea privată. Diviziunea socială a muncii conține în sine posibilitatea ca „plăcerea și munca, producția și consumația” să revină unor indivizi, mai precis unor grupuri sociale diferite. Or, această posibilitate se transformă în realitate odată cu apariția claselor. La rîndul ei, existența claselor presupune interese antagoniste, separarea, ba chiar opoziția dintre interesul particular, al clasei care trăiește din exploatarea muncii altora, și interesul general, al oamenilor muncii, al maselor populare. Rezultatul și expresia ascutirii contradicțiilor sociale este statul, forța politică organizată a clasei exploatoare¹⁰⁰.

Prin urmare, marxismul a demonstrat, pe de o parte, că „societatea civilă” desemnează o idee falsă, superficială despre societatea omenească și, pe de altă parte, că raportul dintre stat și „societatea civilă” a fost înțeles greșit de predecesorii săi, în sensul că a fost

⁹⁸ K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, p. 30 (subl. ns.).

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*.



răsturnat ; odată cu apariția marxismului, punctul de vedere politic (ideologic) încetează să fie punctul de vedere privilegiat, dacă nu exclusiv, al filozofiei istoriei.

Abordînd studiul fenomenelor sociale din punctul de vedere al omului ca subiect al practicii, marxismul a reușit să pună corect și problema raportului dintre *factorii obiectivi* (existența socială) și *factorii subiectivi* (conștiința socială) ai istoriei.

Conștiința este un atribut al oamenilor reali, al oamenilor care trăiesc în condiții determinate și care gîndesc în raport cu ele. Izvorul ideilor și al concepțiilor oamenilor, chiar și al celor mai abstracte, chiar și al „plăsmuirilor nebuloase”, cum se exprimă autorii *Ideologiei germane*, se află în cele din urmă în modul de producție a bunurilor materiale, în condițiile obiective de viață, în raporturile practice dintre om și natură, precum și în raporturile practice dintre oameni. „Oamenii sînt producătorii reprezentărilor, ai ideilor lor etc. — scriau Marx și Engels —, dar este vorba de oameni reali, activi, așa cum sînt determinați de o anumită dezvoltare a forțelor de producție și a relațiilor corespunzătoare acestei dezvoltări... Conștiința (*Das Bewusstsein*) nu poate fi niciodată altceva decît existența oglindită în conștiință (*das bewusste Sein*), iar existența oamenilor este procesul real al vieții lor” ¹⁰¹. Așadar nu conștiința oamenilor le determină existența, ci existența lor socială le determină conștiința ¹⁰²

Marxismul nu înseamnă însă afirmarea dependenței mecanice a conștiinței sociale de existența socială și, respectiv, negarea rolului creator al gîndirii omului, negarea rolului activ al ideilor în istorie ș.a.m.d. Gîndirea și conștiința omului sînt forțe reale ale istoriei, dar ca însușiri ale oamenilor reali și ca funcții ale vieții sociale, nu ca principii autonome și factori primordiali. Între gîndirea omului și activitatea lui materială, condițiile lui obiective de viață, există un raport de interdependență și de interacțiune, în cadrul căruia cele din urmă au un rol determinant. Fiind determinată de existența socială, conștiința socială are, totodată, o autonomie relativă față de existența socială. Această relativă independență a conștiinței sociale constă, pe de o parte, în capacitatea ei de a se dezvolta și în virtutea unor legi proprii, interne, specifice, din acțiunea cărora decurge continuitatea acestei dezvoltări. Pe de altă parte, această independență relativă se manifestă și prin acțiunea inversă pe care con-

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 26-27.

știința socială o exercită asupra existenței sociale, prin rolul ei de cunoaștere și modificare a condițiilor vieții materiale a societății potrivit intereselor și aspirațiilor omului. Această corelație dialectică a existenței sociale cu conștiința socială se manifestă într-o formă superioară în societatea socialistă care pune în valoare, la maximum, rolul factorului subiectiv.

„Existența socială” este, totodată, baza oricărei inițiative istorice, ea determină conținutul real al libertății omului. Prin urmare, și raportul real dintre *necesitate* și *libertate*, ca moment esențial al raportului dintre factorii obiectivi și cei subiectivi, poate fi înțeles și determinat numai pe baza practicii. În afara ei, omul ajunge în mod inevitabil victima unor iluzii și a unor concepții greșite.

În această ordine de idei se impune însă o precizare suplimentară. În societatea bazată pe proprietatea privată, în calea libertății omului se ridică nenumărate obstacole, generate de structura de clasă, de inegalitatea socială, de exploatarea omului de către om etc. și, în ultimă instanță, de faptul că în această societate oamenii sînt dominați de produsul muncii lor, adică de faptul că în ea domnește *înstrăinarea*. „Această fixare a activității sociale, această consolidare a propriului nostru produs într-o forță materială care ne domină, care scapă controlului nostru, care contravine așteptărilor noastre și zădărnicește planurile noastre, este unul din momen-

alterează, în condițiile istorice date, toate cuceririle muncii creatoare a omului, făcînd ca victoriile acestuia asupra naturii să se întoarcă împotriva lui, să ducă la aservirea omului de către propriile lui produse, în sensul larg al cuvîntului, și la aservirea omului de către om.

În aceeași măsură în care sporește dominația omenirii asupra naturii, sporește și aservirea omului de către propriile sale creații. În condițiile înstrăinării, progresul tehnic, științific, spiritual al omenirii este dobîndit adeseori cu prețul abrutizării, al degenerării fizice și al sărăcirii spirituale a oamenilor. De roadele acestui progres nu se pot bucura din plin masele largi.

Posibilitatea lichidării înstrăinării este condiționată de desființarea proprietății private și de înlăturarea tuturor consecințelor ei economice, sociale, politice și ideologice, iar acest act presupune *activitatea politică revoluționară a maselor largi*.

dezvoltare a...

mului au ținut seama, totodată, și de rolul esențial al luptei de

¹⁰⁰ K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, p. 33—34 (subl. ns.).

clasă, al activității politice, componentă importantă a practicii și complement necesar al muncii ca principiu motor al istoriei, în anumite perioade de dezvoltare socială. Raporturile dintre om și natură, așa cum s-a arătat, condiționează, dar totodată sînt condiționate de raporturile dintre oameni. În anumite perioade istorice, schimbarea acestora din urmă devine o condiție hotărîtoare a celor dinți, deci a supunerii naturii de către om. Dar, în societatea împărțită în clase antagoniste, clasele a căror dominație și ale căror privilegii se bazează pe relațiile sociale de producție existente se opun schimbării lor. Această schimbare poate avea loc numai prin lupta politică, prin activitatea revoluționară a maselor.

Combătînd concepția idealistă a tinerilor hegelieni cauzele schimbării societății, Marx și Engels scriau : „Nu critica, ci revoluția este forța motrice a istoriei, adică răsturnarea practică a relațiilor sociale reale”¹⁰⁴. Iar împotriva materialismului contemplativ, care ținea seama de influența împrejurărilor asupra oamenilor, dar ignora faptul că și oamenii modifică împrejurările, Marx sublinia, în teza a 3-a despre Feuerbach : „Coincidența dintre schimbarea împrejurărilor și schimbarea activității omenești poate fi privită și înțeleasă în mod rațional numai ca practică revoluționară”¹⁰⁵.

Lichidarea proprietății private și înfăptuirea revoluției socialiste reprezintă, după Engels, „saltul din imperiul necesității în imperiul libertății”. Exprimîndu-se astfel, Engels are în vedere tocmai faptul că numai revoluția socialistă poate să creeze condițiile necesare înlăturării înstrăinării și restabilirii dominației omului asupra produsului muncii sale, asupra propriului său destin. Bineînțeles că acest proces se realizează treptat; înstrăinarea nu poate fi lichidată, sub toate formele ei de manifestare, printr-un singur act politic și într-o perioadă scurtă de timp. În lichidarea ei constă însă sensul cel mai profund al revoluției socialiste.

În concluzie, dezvăluind relațiile active ale omului cu na-

mul a pus capăt pentru totdeauna speculațiilor în legătură cu esența omului, precum și cultului omului abstract. „Această sumă de forțe de producție și forme de relații sociale, pe care fiecare individ și fiecare generație o găsește ca pe ceva dat, este temelia reală a ceea ce filozofii și-au închipuit a fi substanța și esența omului”¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 33-39 (subl. ns.).

¹⁰⁵ Ibidem, p. 5-6 (subl. ns.).

¹⁰⁶ Ibidem, p. 5-6 (subl. ns.).

Din cele arătate pînă acum, rezultă că *marxismul reprezintă un nou umanism*. În locul unui umanism pur teoretic, abstract și ineficace, avînd ca principiu omul în general, marxismul a pus un umanism concret, practic, revoluționar. Lăsînd la o parte vorbele frumoase despre libertate și egalitate ca atribute naturale, eterne, inalienabile ale fiecărui om și despre necesitatea ca oamenii să se iubească între ei, deoarece aceștia nu i-au făcut pe oameni nici liberi, nici egali și nici nu i-au scăpat de exploatare și de asuprire, marxismul a formulat cerința cunoașterii condițiilor de viață concrete ale oamenilor, a contradicțiilor dintre clase, a dialecticii obiective a dezvoltării sociale și, pe această bază, a trecerii efective, practice pe poziția acelei clase și acelor forțe sociale care, prin însăși situația lor în societate, sînt chemate, ba chiar sînt constrînse de legile istoriei, să lupte împotriva orînduirii sociale existente cu tot ceea ce este inuman în ea, pentru instaurarea unei noi orînduirii, care reprezintă o treaptă superioară de afirmare a umanității.

În societatea capitalistă, purtătorul real al idealurilor umaniste este clasa muncitoare. Prin urmare, a lupta pentru om și omenire înseamnă a lupta pentru clasa muncitoare și, împreună cu ea, pentru societatea socialistă. Comunismul este, în epoca noastră, *umanismul practic*.

Esența umanismului marxist a fost exprimată de Marx limpede și concis în a 11-a teză despre Feuerbach : „Filozofii nu au făcut decît să interpreteze lumea în diferite moduri ; important este însă *de a o schimba*”. Umanismul marxist implică deci situația pe pozițiile clasei muncitoare, ale luptei revoluționare împotriva capitalismului. În acest sens se poate spune că marxismul, mai precis filozofia marxistă, este concepția despre lume a clasei muncitoare și se poate vorbi despre *partinitatea* ei.

Departă de a exprima o atitudine subiectivistă în fața realității, partinitatea este consecința inevitabilă a cunoașterii științifice a societății, a dialecticii ei obiective. Filozofia marxistă nu este o teorie ad-hoc, adică o teorie confecționată în așa fel încît să confere intereselor particulare și subiective ale unei anumite clase sociale, respectiv, ale clasei muncitoare, o aparență de raționalitate și de obiectivitate. Cu toate că concluziile practice la care duce filozofia marxistă concordă cu interesele clasei muncitoare, ale maselor largi, cu toate că filozofia marxistă este arma teoretică a proletariatului revoluționar, ea nu pierde prin aceasta nimic din caracterul ei *obiectiv*. Între *partinitate* și *obiectivitate* există în filozofia marxistă o *unitate internă*. Cele două determinări se

condiționează reciproc și lăuntric; a fi obiectiv înseamnă neapărat a fi partinic, a recunoaște caracterul inevitabil al revoluției socialiste, a justifica lupta de clasă a proletariatului; de asemenea a fi partinic înseamnă a fi neapărat obiectiv, adică a privi lucrurile realist, cu toată luciditatea, a studia și a prezenta realitatea în semnificația ei proprie, fără omisiuni sau completări premeditate, fără denaturări subiectiviste generate de dorința de a ascunde adevărul, deoarece interesele clasei muncitoare, ale maselor pot fi servite numai prin adevăr și știință. „Partidul — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în raportul prezentat la Congresul X-lea al P.C.R. — este adeptul adevărului obiectiv nemistificat, partizanul înfățișării veridice a realității, atât cu luminile cât și cu umbrele ei” 107

Iluziile și mistificarea nu pot decît să dăuneze mișcării muncitorești și construcției socialiste; acest lucru îl demonstrează însăși istoria mișcării muncitorești. Neavînd de apărat privilegii, neavînd de justificat interese contrarii intereselor maselor largi sau cerințelor obiective ale dezvoltării sociale, clasa muncitoare nu are nevoie de mistificarea realității; posedînd în unitatea internațională a muncitorilor, în organizare și în alianța cu ceilalți oameni ai muncii suficientă forță pentru a răsturna burghezia de la putere, clasa muncitoare nu trebuie să caute ajutor sau consolare în misticism, idealism etc. Desigur că și în mișcarea muncitorească, precum și în istoria țărilor socialiste, s-au produs și se mai pot produce greșeli, erori, denaturări, dar cauzele lor principale sînt de ordin subiectiv, au un caracter particular și temporar. Pe măsura maturizării clasei muncitoare, a creșterii forței sale în raport cu aceea a burgheziei, a consolidării victoriilor sale pe tărîmul construirii socialismului, se asigură tot mai mult unitatea principală dintre partinitate și obiectivitate.

2. 2. Dialectica marxistă ; opoziția dialecticii marxiste față de dialectica hegeliană

Conținutul principal al filozofiei marxiste și aspectul cel mai important al revoluției înfăptuite de creatorii ei în istoria gîndirii omenescii rezidă în concepția despre om, despre viața socială. Prin treaga filozofie anterioară. Rezolvarea problemelor numeroase și

complexe pe care le pune viața socială era principala condiție „a restabilirii drepturilor” materialismului în filozofie. Cele mari neajunsuri ale vechiului materialism, chiar și în forma lui cea mai dezvoltată pe care i-a dat-o Feuerbach, erau legate de tezele lui cu privire la om și la societatea omenească.

Triumful materialismului, al cunoașterii obiective, împotriva speculațiilor filozofice idealiste mai ales în domeniul istoriei a fost condiționat însă, printre altele, de o metodă de gândire capabilă să surprindă laturile multiple și contradictorii ale fenomenului social în unitatea lor internă și în dezvoltarea lor complexă. Această metodă o reprezintă *dialectica*. Gândirea dialectică a însemnat totodată o condiție *sine qua non* a dezvoltării concepției materialiste despre lume în general, de când dezvoltarea vertiginoasă a științelor naturii a scos la iveală, pe de o parte, complexitatea și particularitățile nebănuite ale fenomenelor naturii și, pe de altă parte, complexitatea și particularitățile raportului dintre obiect și subiect în procesul cunoașterii acestor fenomene. În fața descoperirilor științei moderne, vechiul materialism, cu tendința lui de absolutizare a modelului mecanicist, cu concepția lui statică sau cel mult vulgar-evoluționistă despre univers și cu teoria lui simplistă despre reflectare ca esență a procesului cunoașterii, era sortit eșecului. Aceste neajunsuri ale materialismului premarxist se explică prin faptul că adepții lui căutau să-și extragă principiile și metodele de gândire cu precădere din științele naturii, care o perioadă îndelungată de timp au fost reprezentate aproape exclusiv de mecanica corpurilor solide.

Incompatibilitatea materialismului mecanicist și metafizic cu fenomenele naturii luate în totalitatea lor a început să se manifeste încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Pe aceasta s-au întemeiat criticile ce i s-au făcut de către reprezentanții idealismului german și de alți gânditori. Kant, de pildă, susținea pe bună dreptate că nicidecum nu se va găsi un Newton al firului de iarbă, cu alte cuvinte, nicidecum nu va putea fi explicată creșterea unui fir de iarbă cu ajutorul principiilor mecanicii ¹⁰². Goethe a invocat și el împotriva materialismului mecanicist și metafizic caracterul dialectic al naturii și îndeosebi al fenomenelor biologice.

Spre sfârșitul secolului al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea, știința în ansamblul ei a început să se îndepărteze tot mai mult de mecanicism și de metafizică. Kant și Laplace au introdus ideea de evoluție în cosmologie, Lyell a pus-o la baza geologiei, iar E. Darwin (bunicul lui Ch. Darwin), J.-B. Lamarck,

¹⁰² Immanuel Kant, *Critica puterii de judecată*, trad. în l. franceză de vol. II, p. 77.

H. Wallace ș.a. au folosit-o cu succes, înainte de apariția operei fundamentale a lui Ch. Darwin, în interpretarea unor fenomene biologice. Apar și se dezvoltă o serie de științe noi ca paleontologia, anatomia comparată, embriologia și fiziologia, care scot la iveală fapte importante în favoarea evoluționismului și a ideilor privitoare la unitatea internă a naturii vii. Toate aceste idei și date noi furnizate de științele naturii au contribuit la discreditarea nu numai a teoriilor mecaniciste și fixiste, ci și a gândirii specu-

De-a lungul secolului al XIX-lea, mecanicismul și fixismul, gândirea speculativă continuă să fie subminate de dezvoltarea în continuare a științelor biologice, precum și de dezvoltarea celorlalte științe ale naturii. În biologie, evenimentele cele mai importante sînt: 1) *descoperirea celulei*, datorită lucrărilor lui Schleiden, Schwann și Purkinje, cu ajutorul căreia a putut fi pusă în evidență unitatea structurală a naturii vii și baza dezvoltării organelor și organismelor individuale, și 2) *apariția lucrării lui Darwin Originea speciilor* (1859), care deschide o nouă epocă în istoria biologiei. Importanța teoriei lui Darwin pentru concepția materialistă despre lume poate fi apreciată și după amploarea și violența atacurilor îndreptate împotriva ei de apărătorii religiei și ai idealismului. Pînă la Darwin, natura vie a fost unul dintre cele mai însemnate puncte de sprijin ale spiritualismului. Pe de altă parte însă, ideile și faptele puse în lumină de Darwin și de continuatorii lui demonstau și mai convingător insuficiențele gândirii metafizice sub toate formele ei.

În aceeași perioadă de timp se dezvoltă rapid și chimia, fizica și matematica. Sinteza ureii, realizată de Wöhler în 1828, a însemnat mai întîi inaugurarea unei noi etape, deosebit de însemnate, în istoria chimiei, caracterizată prin sinteza substanțelor organice, iar apoi o lovitură puternică dată vitalismului, respectiv

Mecanicismul întîmpină dificultăți tot mai mari, în pofida prestigiului pe care îl mai are, în interpretarea teoretică a feno-

În ceea ce privește fizica, printre ramurile ei mai vechi sau mai noi care se află în plin avânt, se numără optica, electromagnetica și termodinamica. Robert Mayer, James Joule și Hermann Helmholtz au pus la punct principiul conservării energiei, demonstrând astfel unitatea internă a diferitelor forme de energie, precum și posibilitatea transformărilor lor reciproce în condiții determinate. Acest principiu este considerat de Engels, pe bună dreptate, drept una dintre cele mai răsunătoare victorii ale gândirii materialist-dialectice din domeniul științelor naturii anorganice. Sadi Carnot a pus bazele termodinamicii; Michael Faraday a descoperit inducția electromagnetică și a elaborat noțiunea de câmp, care a avut un rol uriaș în dezvoltarea fizicii moderne și în înlăturarea mecanicismului; James Maxwell a elaborat ecuațiile electrodinamicii și a creat teoria electromagnetică a luminii. Numeroase alte descoperiri importante în domeniul fizicii au pregătit criza mecanicismului, care va izbucni cu toată puterea spre sfârșitul secolului, dar ale cărei simptome se manifestă din ce în ce mai intens pe aproape tot parcursul lui.

gici empiriste, ale „realismului naiv”, solidar cu vechiul materialism. În această privință, un rol important l-au avut și numeroasele descoperiri făcute în domeniul matematicii, și, în primul rând, crearea geometriilor neeuclidiene de către Lobacevski, Bolyai, Gauss, Riemann.

Dezvoltarea tumultuoasă a științei, prezentată în mod sumar mai sus, nu numai că era favorabilă, dar chiar impunea elaborarea unei concepții materialist-dialectice despre lume. Totuși, ar fi simplist să ne închipuim că filozofia marxistă, în calitate de concepție despre lume în general, a fost o consecință automată a dezvoltării științei din secolul al XIX-lea. Pentru a înțelege rolul pe care l-a avut genul personal al lui Marx și Engels în această privință, trebuie să avem în vedere faptul că în opinia dominantă a timpului era adânc înrădăcinată ideea că materialismul este indisociabil de mecanicism și de metafizică. Mult timp după apariția marxismului, materialismul era încă definit ca doctrina potrivit căreia în lume totul se produce datorită unor cauze și legi mecanice¹⁰⁰. Mai există și astăzi oameni de știință și chiar filozofi de prestigiu care consideră că nu numai materialismul, dar chiar cunoașterea științifică în general constă în înțelegerea mecanicistă a fenomenelor. Pe de altă parte, nu trebuie să se piardă

¹⁰⁰ Vezi F. Paulsen, *Einführung in die Philosophie*, 11. Auflage, Stuttgart — Berlin, 1904, p. IV.

din vedere faptul că dialectica s-a dezvoltat de la Platon încoace mai ales în cadrul idealismului, ceea ce a dat naștere părerii greșite că ea este legată în mod absolut de această orientare filozofică și de gândirea speculativă. Dialectica hegeliană nu a făcut decât să întărească și mai mult această părere. Printre savanții din secolul trecut, prestigiul lui Kant, „maestrul disoclerilor”, al „intelectului reflexiv”, era incomparabil mai mare decât acela al lui Hegel; în timp ce primul era considerat un reprezentant al cunoașterii pozitive și un adversar implacabil al filozofiei speculative, cel de-al doilea apărea în ochii majorității oamenilor de știință ca unul dintre gânditorii ale căror concepții fac, cum se exprimă Engels, să ți se ridice părul măciucă în cap¹¹⁰. Caracterul abstract și artificial al sistemului lui Hegel justifică în mare măsură această atitudine față de el și față de metoda prin care a fost construit. În afară de aceasta, succesul kantianismului se explică și prin faptul că a afirmat cu tărie rolul experienței în cunoașterea științelor și a pus în evidență totodată activitatea rațională constructivă prin care se constituie obiectele științei.

Așa se face că, deși dezvoltarea științelor naturii avea loc într-un sens favorabil dialecticii, naturaliștii erau departe de a observa și recunoaște acest lucru. Ei se străduiau cu încăpăținare să aplice pretutindeni modelul mecanicist și categoriile rigide ale metafizicii, complicând în mod artificial și inutil ipotezele sau îngrămădind contradicții logice peste contradicții logice. Pentru a da dialecticii hegeliene o formă corespunzătoare nevoilor acestor științe, ea a trebuit să fie supusă unor transformări radicale. Dar, dată fiind unitatea dintre metodă și sistem în filozofia lui Hegel, acest lucru nu era așa de simplu cum s-ar putea crede. Până la Marx și Engels, nimănui nu i-a trecut prin cap că metoda lui Hegel ar putea fi desprinsă de sistemul lui, că ea ar putea exista într-o formă independentă de acest sistem, în sfârșit, că ea ar putea fi transformată într-un instrument al cunoașterii științifice. Chiar și în zilele noastre, când unii dintre cei mai autorizați reprezentanți ai filozofiei științei revendică termenul de dialectică pentru a caracteriza structura cunoașterii și implicit a obiectului ei*, mai există gânditori care nu admit posibilitatea unei sinteze legitime și viabile între *materialism și dialectică*¹¹¹.

¹¹⁰ F. Engels, *Vechea prefață la Anti-Dühring*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1958, p. 353.

* Este vorba de savanți și filozofi remarcabili, ca F. Gonseth, G. Bachelard, P. Piaget, Cl. Lévi-Strauss ș.a.

¹¹¹ Vezi E. Brehier, *Les Themes actuels de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1964, p. 62-63.

Explicația acestui fel de a gândi se află în faptul că atât termenului de materialism, cât și celui de dialectică li se atribuie un sens perimat, propriu materialismului și dialecticii premarxiste.

Dialectica marxistă are ca punct de plecare dialectica lui Hegel. Marx și Engels au apreciat la Hegel capacitatea lui de a pune în evidență schimbarea și dezvoltarea în toate domeniile abordate, precum și aptitudinea lui, cu totul excepțională, de a sesiza conținutul și structura complexă a dezvoltării, conexiunile multiple și variate dintre momentele dezvoltării, aspectele ei contradictorii ș.a.m.d. Originalitatea concepției lui Hegel despre dezvoltare și conexiune se manifestă în multiplele categorii folosite numai de el pentru a le defini. În raport cu timpul său, dialectica hegeliană s-a dovedit a fi „cea mai cuprinzătoare, mai bogată în conținut și mai adâncă teorie a dezvoltării”¹¹².

Pentru a înțelege pe deplin justetea aprecierii lui Lenin, trebuie să avem în vedere nu numai *Logica* lui Hegel în care dialectica se prezintă într-o formă mai abstractă și mai schematică, ci și alte lucrări ca *Fenomenologia spiritului*, *Principiile filozofiei dreptului* și *Prelegeri de filozofia istoriei*, în care simțul său istoric deosebit și cunoștințele sale enciclopedice l-au determinat adeseori să părăsească schemele abstracte și preconcepute.

Marx și Engels au sesizat și au apreciat de asemenea implicațiile revoluționare ale metodei hegeliene de gândire, dar pe care Hegel însuși nu le-a dezvoltat.

Laturile și elementele valoroase ale dialecticii hegeliene au fost însă mascate și chiar viciate de o mulțime de neajunsuri grave. Cele mai multe dintre neajunsurile dialecticii hegeliene provin, cum s-a văzut, din faptul că Hegel substituie obiectelor reale determinări abstracte, că el dizolvă realitatea vie în gândirea speculativă. De aceea subiectul veritabil al dialecticii sale este conceptul, principiul ei motor este contradicția sau negația ca moment al gândirii, iar conținutul ei se reduce la trecerea de la o determinare abstractă la alta. Dialectica hegeliană exprimă înainte de toate mișcarea rațiunii pure, având semnificația unei structuri apriori a devenirii (dezvoltării) existenței. În concepția lui Hegel, această devenire are un caracter teleologic: etapele și rezultatul ei final sînt dinainte stabilite, există virtual în momen-

¹¹² V. I. Lenin, *Karl Marx*, în *Marx-Engels-marxism*, București, tura politică, 1958, p. 12.

tul inițial¹¹³. De aici rezultă și caracterul de involuție al dezvoltării: progresînd, mișcîndu-se înainte, ideea se adîncește în sine, își explicitează conținutul și se întoarce la punctul din care a plecat. Dezvoltarea se desfășoară în cerc. Din cauză că, după Hegel, dialectica este inerentă numai conceptului, în natură nu există dezvoltare, ci numai repetarea la infinit a formelor existente, iar în istorie se dezvoltă de fapt doar conștiința de sine. Negația, suprimarea și depășirea se efectuează doar în conștiință, lăsînd realitatea obiectivă neschimbată¹¹⁴.

filozofia marxistă, aceste neajunsuri au fost înlăturate, în primul rînd, prin faptul că *baza dialecticii o constituie realitatea obiectivă, existența sensibilă și activitatea sensibilă a omului*. Această deosebire esențială dintre dialectica hegeliană și dialectica marxistă este subliniată de Marx astfel: „Metoda mea dialectică este — în ceea ce privește baza ei — nu numai diferită de cea a lui Hegel, ci este exact opusul ei. Pentru Hegel, procesul gîndirii, pe care sub denumirea de idee, el îl transformă într-un subiect de sine stătător, este demiurgul realului, care nu constituie decît forma de manifestare exterioară a acestuia. La mine, dimpotrivă, *idealul nu este nimic altceva decît materialul transpus și prelucrat în capul omului*”¹¹⁵

După cum se vede, esența *materialismului dialectic marxist* constă într-o anumită înțelegere a raportului dintre *real* (existență) și *ideal* (conștiință), dar nicidecum în reducerea realului la o substanță abstractă, imuabilă. Prin urmare, nu poate exista nici o piedică în calea înțelegerii dialectice a realului, în calea sintezei materialismului cu dialectica, dacă prin dialectică înțelegem, în general, mișcarea prin contradicții, salturi, negații etc., luînd ca procese *reale, obiective*, cum face, de exemplu, Marx în *Capitalul*, și nu ca manifestări ale unei rațiuni imanente.

O altă deosebire esențială a dialecticii marxiste față de dialectica hegeliană constă în caracterul *critic și revoluționar* al celei dintîi, rezultînd din aplicarea consecventă a categoriilor și principiilor fundamentale ale dialecticii.

Gîndind în limitele impuse de filozofia speculativă, Hegel a fost nevoit să fixeze un termen ultim dezvoltării atît pe plan teo-

litatea rezolvării problemelor sociale în cadrul orînduirii capitaliste.

¹¹³ D. D. Roșca, *op. cit.*, p. 92-93.

Înlăturarea caracterului dogmatic și apologetic al dialecticii hegeliene de către Marx și Engels a fost favorizată, în parte, de însuși sistemul lui Hegel, care a dezvăluit neajunsurile gândirii speculative, absolutizându-le, iar în parte de dezvoltarea societății, a cunoașterii, și mai ales de situarea creatorilor marxismului pe pozițiile clasei muncitoare. „Pentru filozofia dialectică — scrie Engels — nu există nimic definitiv, sacru; la toate și în toate ea dezvăluie caracterul trecător; în fața ei nu există nimic altceva decât procesul neînterupt de apariție și dispariție, de ridicare continuă de la inferior la superior. Ea însăși nu este altceva decât oglindirea acestui proces în creierul care gîndește. Ea are, ce-i drept, și o latură conservatoare: ea recunoaște îndreptățirea anumitor trepte sociale și de cunoaștere pentru epoca și împrejurările respective, dar atât și nimic mai mult. Conservatorismul acestei concepții este relativ, caracterul ei revoluționar este absolut, singurul lucru absolut pe care îl admite” ¹¹⁶

evolutive, superioritatea tuturor teoriilor evoluționiste din istoria științei, inclusiv perioada modernă. În comparație cu ea, toate aceste teorii sînt sărace în conținut, unilaterale și superficiale.

Superioritatea concepției materialist-dialectice despre dezvoltare se poate aprecia și după faptul că Marx și Engels, bazîndu-se pe ea, au sesizat și au criticat neajunsurile celor mai înaintate teorii evoluționiste ale științelor naturii din timpul lor, cum sînt teoriile lui Ch. Lyell și Ch. Darwin ¹¹⁷.

Superioritatea dialecticii ca teorie a evoluției constă în faptul că înțelege mișcarea ca *automiscare*, respectiv ca manifestare și ca rezultat al contradicțiilor interne, al „luptei contrariilor”; că nu reduce mișcarea, în general, la simpla schimbare cantitativă, ci subliniază corelația internă dintre modificările cantitative și transformarea calitativă a lucrurilor, întreruperea continuității, apariția „salturilor”; în sfîrșit, că dezvăluie, cu ajutorul categoriilor de „negație” și „negarea negației”, mecanismul complex al dezvoltării, al trecerii de la inferior la superior.

Categoriile și principiile dialecticii au o mare însemnătate de asemenea pentru înțelegerea profundă a conexiunilor generale dintre lucruri sau dintre idei. Pentru acest motiv, Engels o numește adeseori „știință a conexiunilor” ¹¹⁸. Sub acest aspect, dialec-

¹¹⁶ F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*,

¹¹⁷ Cf. F. Engels, *Dialectica naturii*, p. 601—602; *Anti-Dühring*, p. 66—71.

¹¹⁸ F. Engels, *Dialectica naturii*, p. 825 și

tica poate fi de mare ajutor în depășirea opozițiilor rigide, a izolării diferitelor momente ale unui conținut dat, pornindu-se de la deosebirea sau opoziția lor reală, dar pierzându-se din vedere caracterul relativ al acestora, condiționarea lor reciprocă, întrepatrunderea lor, unitatea lor internă ș.a.m.d. Dialectica este „o cunoaștere vie, multilaterală (implicând veșnica sporire a aspectelor), plină de o sumedenie de nuanțe în orice mod de abordare a realității, de apropiere de ea (cu un sistem filozofic care se constituie într-un tot, pornind de la fiecare nuanță) — iată un conținut nemăsurat de bogat în comparație cu materialismul «metafizic»...”¹¹⁹

Prin urmare, în forma ei marxistă, adică eliberată de artificii și de dogmatismul gândirii speculative și avînd ca principiu suprem cunoașterea realității „așa cum este ea”, dialectica reprezintă o teorie generală a dezvoltării și o metodă generală de gândire nu numai foarte prețioasă, dar chiar indispensabilă pentru cunoașterea reală a lucrurilor în toate domeniile.

Ca metodă generală de gândire, dialectica însă nu poate servi drept bază de deducții care să ne furnizeze cunoașterea unui obiect particular, independent de cercetarea lui concretă și de folosirea unor metode de cercetare specifice, adecvate obiectului. Rolul dialecticii se poate manifesta numai prin intermediul cercetării concrete și al metodelor particulare, dar în nici un caz independent de ele. Acest rol constă, în esență, în a-l ajuta pe omul de știință mai întâi să folosească în mod corect, corelîndu-le, diferitele metode particulare, iar apoi să interpreteze rezultatele dobîndite, faptele. Dialectica este o metodă a gândirii vii, creatoare și nu a gândirii formalizate, algoritmizate; de aceea ea nu poate fi substituită logicii formale.

Insemnătatea dialecticii marxiste ca metodă de gândire rezultă din faptul că ea însăși nu este decît rezumatul întregii istorii a științei și filozofiei, *suma întregii cunoașteri omenești de pînă acum*.

Data fiind această bază a dialecticii marxiste, atît propriul ei conținut, cît și conținutul științei umane luate în ansamblu, nu pot avea decît un caracter *relativ*. Ceea ce dealtfel a fost subliniat în mod constant de clasicii marxismului. Pentru Lenin, de exemplu, esența dialecticii, privită din acest punct de vedere, constă în *ideea relativității tuturor cunoștințelor omenești*. Prin esența ei, dialectica marxistă este expresia cea mai înaltă a *supleții de gândire, a elasticității noțiunilor, a simțului nuanțelor*

¹¹⁹ V. I. Lenin, *Culete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 324 (subl. ns.).

etc., dar și forma supremă de manifestare a spiritului critic și autocritic în gândirea teoretică și în practică. Afirmatia lui Engels că pentru filozofia dialectică nu există nimic sacru, definitiv ș.a.m.d. privește toate rezultatele activității umane, fie practice, fie teoretice. Desigur că spiritul profund critic care definește dialectica marxistă nu are nimic comun cu nihilismul, cu scepticismul sau cu alte asemenea poziții, în fond superficiale și unilaterale. „Nu negația goală, nu negația fără rost, nu negația sceptică, oscilarea, îndoiala sînt caracteristice și esențiale în dialectică — care incontestabil, conține în sine un element de negație și chiar ca cel mai important element — nu, ci negația ca moment al legăturii ca moment al dezvoltării, menținându-se pozitivul, adică fără nici un fel de oscilări, fără nici o eclectică” ¹²⁰

Calitatea de metodă de gândire a dialecticii implică o teorie a cunoașterii științifice, o gnoseologie. Dacă cunoașterea științifică ar consta în simpla reproducere sau înregistrare a faptelor concrete conform conexiunii lor simultane sau succesive, evoluției lor aparente, cu alte cuvinte dacă știința ar avea ca bază *ceea ce este dat*, dacă ea ar fi o copie a realității imediate, atunci evident nu ar fi nevoie de o metodă specială de gândire în sensul propriu al termenilor, ci cel mult de niște reguli empirice. Dialectica nu se reduce însă la un ansamblu de reguli empirice și nu este o metodă de descriere a faptelor aparente, ci o metodă de gândire, deci, cum spune chiar Marx, *o metodă de transpunere și prelucrare a realului pe planul gândirii*. Or, acest act presupune un proces de construcție teoretică, delatarea de „ceea ce este dat” și, implicit, corelația dialectică între concret și abstract, istoric și logic, aparență și esență etc. Unul dintre neajunsurile vechiului materialism constă în a nu fi înțeles că obiectul științei este o construcție rațională, care vizează realitatea obiectivă, structura și mișcarea ei internă, dar care nu este o simplă copie abstractă și generală, un rezumat al datelor sensibile nemijlocite.

Principala *nenorocire* (sic!) a materialismului metafizic, arată Lenin, „constă în faptul că nu știe să aplice dialectica la *Bildentheorie* (teoria reflectării — *n.n.*), la procesul și la dezvoltarea cunoașterii” ¹²¹.

Feuerbach își făcea un merit din faptul că se situa nu pe poziția care *construiește* lumea, ci pe aceea care o consideră ca *dată*. El avea dreptate să respingă construcția hegeliană și, odată cu ea, instrumentul ei, dialectica, întrucît la Hegel era vorba de un demers idealist-speculativ cu pretenții de cunoaștere absolută. Dar

¹²⁰ V. I. Lenin, *Catece filozofice*, p. 189 (subl. ns.).

¹²¹ V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 324.

Feuerbach n-a sesizat „sîmburele rațional” al construcției hegeliene, lucru pe care l-a făcut Marx, denunțînd totodată iluzia căreia l-a căzut victimă Hegel ¹²².

Între Știința logicii și Capitalul există o anumită asemănare, întrucît, la prima vedere, pare că avem de-a face în ambele lucrări cu construcții apriori. Marx însuși, subliniînd deosebirea dintre metoda de cercetare și metoda de expunere, arătînd că numai după ce cercetarea și-a însușit materialul în amănunt, a analizat formele de dezvoltare și a descoperit legătura lor internă, deci numai după ce această muncă a fost încheiată poate fi redată în mod corespunzător mișcarea reală, scrie: „Dacă acest lucru reușește și viața materialului își găsește o reflectare ideală, ar putea să pară că avem de-a face cu o construcție apriorică” ¹²³

Pe de altă parte însă, între cele două lucrări există firește și o deosebire radicală. Construcția hegeliană are ca principiu de bază o presupusă dialectică a conceptului, a gândirii pure, și este, într-adevăr, o construcție apriori, în timp ce construcția marxistă are ca principiu dialectica realului și este o „reproducere” a acestuia. La Marx, categoriile se înlanțuie și se mișcă, în aparență, prin propria lor forță, de la sine, dar, în realitate, ele reproduc procese reale și corelațiile lor interne. Expunerii teoretice, abstracte i-a precedat un efort colosal de cercetare minuțioasă, multilaterală a materialului empiric, a faptelor. Teoria însă nu a apărut în prelungirea imediată a faptelor, ca o simplă generalizare a ceea ce se consideră a fi esențial în ele, ci prin crearea unui sistem de concepte și de principii care să facă posibilă interpretarea rațională a faptelor cunoscute și previziunea unor fapte noi.

2. 3. Raportul dintre filozofia marxistă și științele particulare

Transformările profunde pe care le-a suferit filozofia în cadrul marxismului i-au dat caracteristicile unei cunoașteri obiective, efective a realității. Se poate afirma pe această bază că marxismul înseamnă pur și simplu transformarea filozofiei în știință? Și, dacă nu, ce raport există între filozofia marxistă și știință?

Distincția stabilită încă de Platon și Aristotel între cunoașterea științifică, bazată pe experiență, incompletă, supusă schim-

¹²² Vezi K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, cap. „Metoda economiei politice”.

¹²³ K. Marx, *Capitalul*, vol. I, p. 27.

bărilor etc., și cunoașterea filozofică, pur teoretică, demonstrativă, exhaustivă, care merge, chipurile, până la esența absolută a lucrurilor, s-a menținut până la Fichte și Hegel. Această concepție despre raportul dintre filozofie și științele particulare avea la bază slaba dezvoltare a științelor naturii, imperfecțiunea metodelor acestora, sărăcia rezultatelor lor. Dar așa cum s-a arătat la început, în secolul al XIX-lea situația s-a schimbat foarte mult. Reflectind această schimbare, Marx și Engels au respins pretențiile filozofiei speculative de a reprezenta cunoașterea absolută, de a fi „știința științelor”, întrucât aceste pretenții nu aveau temelie, erau irealizabile. Chiar din primii ani ai activității lor, ei s-au pronunțat în favoarea științei, fiind de părere că adevărata cunoaștere a realității începe acolo unde încetează speculația filozofică.

Pentru om nu există o altă cale de cunoaștere a lumii decât aceea urmată de știință, care progresează din aproape în aproape, prin aproximații succesive, corelând în mod dialectic probele raționale cu cele experimentale. „Un sistem de cunoaștere a naturii și a istoriei atotcuprinzător și încheiat o dată pentru totdeauna — scria Engels vizînd filozofia speculativă — este în contradicție cu legile fundamentale ale gândirii dialectice; ceea ce nu exclude nicidecum, ci dimpotrivă, implică faptul că din ...”

uriasi”¹²⁴. Marxismul este deci incompatibil cu filozofia ca știință aparte, situată deasupra științelor particulare, dar, firește, el nu implică negarea filozofiei sub orice formă.

În cadrul marxismului, așa cum arată Engels, filozofia este „suprimată și păstrată în același timp”. Ea este „suprimată în formă și păstrată în conținutul ei real”, ceea ce înseamnă că ea „nu trebuie să se confirme și să se manifeste într-o știință a științelor aparte, ci în științele reale”¹²⁵.

Apariția marxismului a însemnat deci o modificare esențială a raporturilor dintre filozofie și știință și, implicit, precizarea obiectului filozofiei. Întrucît diferitele domenii particulare, concrete ale existenței constituie obiectul diverselor științe particulare, obiectul filozofiei nu poate să-l constituie decît existența în general, sau, cu alte cuvinte, determinările cele mai generale ale existenței.

Deoarece generalul nu există independent, separat de particular și singular, înseamnă că filozofia ca modalitate de cunoaștere depinde de științele particulare. Noțiunile și tezele filozofiei marxiste se constituie și se justifică numai pe baza datelor științelor parti-

¹²⁴ F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 20.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 136.

culare și, în ultimă instanță, pe baza practicii. Pentru om și, respectiv, pentru filozofia marxistă, nu există o altă instanță de validare a cunoștințelor decât practica, activitatea materială transformatoare. Aceasta nu înseamnă însă că filozofia marxistă, în calitate de concepție generală despre lume, poate să se constituie ca produs spontan al dezvoltării științei și, prin urmare, că în cele din urmă ea poate fi redusă pur și simplu la datele științei ca atare. Acest lucru ar însemna că filozofia, de fapt, nici nu are dreptul să existe ca un domeniu aparte al cunoașterii și al vieții spirituale. În realitate, filozofia are dreptul la o existență autonomă, în primul rând, pentru că elaborarea unei concepții generale despre lume presupune analiza critică alii a datelor actuale ale științei, cât și a întregii istorii a științei și a filozofiei, și nicidecum o simplă însumare a lor. Cu alte cuvinte, ea presupune o activitate de cercetare și de reflecție specială, vastă și complexă. Și, în al doilea rând, pentru că ea implică și o anumită atitudine față de rezultatele dobândite de știință și față de știința însăși, deci ceva mai mult decât poate conține știința.

Filozofia în general, deci și filozofia marxistă, implică o ierarhizare, o integrare a tuturor valorilor umane, deci și a valorii pe care o reprezintă știința. În afară de aceasta, filozofia marxistă este, pe de o parte, o cunoaștere a lumii înconjurătoare și, pe de altă parte, un mod de a ne raporta la ea, întrucât ea nu numai constată ce există, ci și apreciază sub raportul valorii, în termenii axiologiei, ceea ce există.

Am arătat mai sus că filozofia marxistă este un umanism, ceea ce înseamnă că ea îl consideră pe om valoarea supremă ; ea reprezintă totodată o anumită concepție despre ceea ce *trebuie* să fie omul, despre menirea și sensul vieții lui. Filozofia marxistă propune omului contemporan un *ideal* de viață și îl mobilizează la îndeplinirea unui program, ținând seama de faptul că *realitatea umană*, „lumea omului“, cum spunea Marx, depinde de doi factori principali : legile și condițiile obiective, de o parte, și rațiunea și voința umană, de cealaltă. „*Lumea omului*“ este, în fond, o *lume de proiecte îndeplinite*. Cu toate că conceperea și realizarea unui proiect uman sînt condiționate de o serie de factori obiectivi, totuși acest proiect nu se situează pur și simplu în prelungirea acestor factori. Prin substanța lui intimă, el reprezintă o *contribuție originală, creatoare* a subiectului, a rațiunii și a voinței omului. Creația istorică, luată în ansamblu, poate fi comparată cu creația artistică. Istoria este opera omenirii, în care s-a cristalizat și dialectica ideii, „dinamica

vîșului", nu, numai aceea a materiei și a legilor ei. De aceea, în măsura în care omul se ridică deasupra impulsurilor vitale elementare, a vieții instinctive, accede la o viață rațională și caută să dea existenței sale un sens mai înalt, el nu se poate lipsi de filozofie ca *mod de raportare la lumea înconjurătoare, adoptat prin opțiune, prin afirmarea rațiunii și a voinței sale.*

Mai mult decît atît, filozofia marxistă are un rol esențial chiar în cunoașterea științifică, prin *funcția ei teoretică-metodologică.* Oamenii de știință nu se pot lipsi de filozofie. Iar dacă ei nu-și însușesc în mod conștient și metodic o concepție filozofică corespunzătoare nivelului actual de dezvoltare a științei și culturii omenești, atunci ei ajung în mod inevitabil fie sub influența unor concepții învechite, fie sub influența unor concepții filozofice la modă, străine sau chiar ostile științei, fie, în sfîrșit, în mlaștina eclectismului filozofic.

În concluzie, cu toate că este strîns legată de știință, filozofia marxistă nu poate fi absorbită de știință. Ea rămîne un domeniu aparte, relativ independent, al vieții spirituale.

Legătura filozofiei marxiste cu știința și cu practica revoluționară are însă o mare însemnătate, deoarece îi conferă obiectivitate, eficacitate și o ferește de stagnare și de închistare. Datorită acestei legături, filozofia marxistă are *un caracter creator.* Ea este o filozofie deschisă față de noile cuceriri ale științei și practicii, incompatibilă cu dogmatismul în sensul de repetare mecanică a unor formule sau texte, fără a ține seama de datele noi ale cunoașterii și ale experienței umane.

Dacă considerăm marxismul ca o dogmă, afirma Lenin, „îl transformăm în ceva mort, îi răpim sufletul viu, subminăm bazele lui teoretice fundamentale...” Chiar Lenin a dat un exemplu remarcabil de atitudine creatoare față de marxism, implicit față de filozofia marxistă, determinînd prin gîndirea și activitatea lui un moment esențial în dezvoltarea acesteia.

Însușirea filozofiei marxiste de către masele largi, folosirea principiilor ei fundamentale în vederea orientării juste a gîndirii științifice și a activității politice, dezvoltarea ei în raport cu cerințele actuale ale științei și culturii, ale luptei pentru progres constituie o preocupare majoră și constantă a Partidului Comunist

În țara noastră, ca și în lumea întreagă, marxismul, implicit filozofia marxistă, se afirmă ca un factor esențial al dezvoltării sociale, al înlăptuirii idealurilor de dreptate și de progres.

3. Locul și rolul filozofiei marxiste în contextul luptei de idei contemporane

Fiecare concepție sau operă filozofică reprezintă o parte integrantă a unui sistem de valori cultural-ideologice, care, la rândul lui, se articulează într-o formațiune socială determinată și îndeplinește, direct sau indirect, funcții social-politice precise. Prin însuși modul ei de constituire și de structurare, orice filozofie, așa cum sublinia Marx, stabilește un contact cu toate formele de gândire și de acțiune ale unei societăți; „ea intră în *interdependență* cu lumea reală a timpului ei... lăuntric, prin *conținutul* ei... și în exterior, prin *manifestările* ei”¹²⁶. Luarea în considerație a condiționărilor și a funcțiilor social-istorice complexe ale filozofiilor este esențială pentru înțelegerea nu numai a *trecutului* gândirii filozofice, ci și a specificului dimensiunilor ei *actuale*, pentru desprinderea sensurilor și esenței luptei de idei din filozofia *contemporană*.

3.1. Caracteristicile luptei de idei din filozofia contemporană trebuie căutate înainte de toate în *caracteristicile epocii noastre*. Ineditul gândirii filozofice a secolului al XX-lea nu constă în peisajul variat pe care-l oferă sistemele filozofice ce ființează și își încrucișează influențele asupra cugetelor oamenilor, asupra modalităților spirituale de raportare la lume a claselor sociale. Ineditul derivă din *problematica pusă de epocă*, din frământările, transformările, căutările de sensuri și de valori specifice realității sociale contemporane.

Problematica epocii contemporane își găsește reflectarea atât în filozofia marxistă, cât și în afara ei, constituind „terenul” pe care se desfășoară dialogul viu al marxiștilor cu gânditorii nemarxiști de toate nuanțele. O analiză multilaterală dezvăluie faptul că problematica omului contemporan sau a științelor contemporane își găsește reflectarea, direct sau indirect, în *toate* curențele filozofice, bineînțeles, în fiecare caz, într-un anumit sistem de referință teoretic, și că asistăm în epoca noastră la o primenire a problematicii și o efervescență incontestabilă a idellor filozofice.

Una dintre principalele caracteristici ale lumii contemporane, *victoria revoluțiilor socialiste și evoluția ascendentă a socialismului în 14 țări ale lumii*, pune în fața gândirii filozofice noi probleme și constituie totodată o dovadă elocventă a justetei și forței previzionale a filozofiei marxiste. Nici o concepție filozofică n-a căpătat o confirmare de o asemenea amploare și de o asemenea însemnătate istorică. Deschizând calea rezolvării unor probleme social-umane

¹²⁶ K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. I, p. 107.

cardinale (abolirea exploatării omului de către om, a inegalității și asupririi sociale și naționale etc.), statornicirea rînduilelor socialiste pe o însemnată parte a globului în condiții atât de diferite a adus în cîmpul reflecției filozofice o vastă arie de probleme inedite, pe care clasicii marxism-leninismului nu le puteau prevedea. Asemenea probleme nu pot fi rezolvate prin recurgerea la citate sau prin preluarea unor experiențe, ci reclamă noi generalizări și proiecte filozofice, solicitînd intens activitatea teoretică creatoare a fiecărui partid marxist-leninist.

Probleme noi, specifice, originale aduc în fața gîndirii filozofice și mișcările democratice de eliberare națională, schimbările de ordin socio-cultural care au loc actualmente în țările capitaliste dezvoltate din punct de vedere industrial și însăși modificarea raportului de forțe pe plan internațional în favoarea forțelor revoluționare și progresiste, care influențează decisiv preocupările și idealurile oamenilor zilelor noastre.

Asupra dezbaterilor filozofice contemporane se răsfrîng de asemenea problemele novatoare puse de revoluția științifică și tehnică (cu radicalele ei consecințe social-economice, politice și spirituale) și de cuceririle artei contemporane (cu tulburătoarea ei căutare de noi forme expresive ale gîndirii și simțirii umane). Îndeosebi revoluția științifică-tehnică contemporană generează o bogată problemă filozofică privind mecanismele cunoașterii, metodologia cercetării științifice, implicațiile social-umane ale progresului tehnic, raporturile dintre om și mașină, problemele conducerii și organizării proceselor economice-sociale, raportul dintre cultură și civilizație etc.

Perioada istorică pe care o trăim este caracterizată printr-un ritm rapid de dezvoltare, prin noi forme de „manipulare” a cunoștințelor și noi forme de eliberare socială, printr-o problemă specifică a angajării și responsabilității umane, prin căutarea febrilă a unor criterii de fundamentare a alegerilor umane și de întemeiere a idealurilor de acțiune, ceea ce ridică probleme complexe și inedite meditației filozofice, menită prin natura ei să contribuie la cunoașterea și la prospectarea acțiunii sociale, adaptate accelerării dezvoltării istorice și creșterii, adesea într-o manieră derutantă, a situațiilor de decizie.

Nu există concepție filozofică contemporană care, frontal sau tangențial, într-o modalitate sublimată și transfigurată de categorii hiperabstracte, de „logica” internă a discursului filozofic, de filiații de idei și de patos personal, să nu se raporteze într-un fel sau altul la problematica epocii, să nu propună întrebări, concepte, viziuni teoretice și să nu schițeze căi de soluționare a problemelor majore

ale contemporaneității. De aceea este necesar să surprindem în cadrul peisajului caleidoscopic al manifestărilor filozofice nemarxiste contemporane, dincolo de o orientare generală lipsită de consistență teoretică și de inevitabilul coeficient de mistificări ideologice, problematica filozofică reală a epocii și chiar procedee operatorii sau soluții parțiale care deschid perspective de cercetare.

Am comite o imensă eroare dacă am trata „în bloc” toate curentele filozofice nemarxiste, dacă, în virtutea faptului că ele se dezvoltă în genere în cadrele idealismului, am șterge nuanțele și diferențierile tot mai accentuate dintre ele, aplicându-le global calificative de genul: curente „reacționare”, „evazioniste”, „antimarxiste”, „antiumaniste” etc. În existențialism, de pildă, este evidentă deosebirea dintre Heidegger și Jaspers (ultimul situându-se în ultimii ani ai vieții pe poziții filozofice mai realiste, umaniste) și cu alit mai mult între Heidegger și Sartre (filozoful francez încearcă în ultimii ani o depășire a propriei concepții existențialiste printr-o raportare la marxism, considerat ca „umanismul epocii noastre”). Apar concepții tensionate de contradicții între intenții și rezultate sau prizoniere ale unor ambiguități originare în tentativa de a scăpa falsei alternative „scientism-antropologism”. Nu puține sînt discordanțele și decalajele între coordonatele idealiste ale concepției filozofice și aportul la cercetarea științifică a unor fenomene (B. Russell, R. Carnap, T. de Chardin și G. Berger), de asemenea între concepțiile filozofice de factură neopozitivistă sau existențialistă și poziția progresistă și umanistă față de problemele social-politice ale epocii (J. P. Sartre și B. Russell).

Tabloul pe care îl prezintă filozofia contemporană este extrem de complex și nu poate fi redus la confruntarea marxismului cu cîteva doctrine filozofice extremiste care se situează pe poziții net ostile gândirii marxiste (cum sînt, de exemplu, neotomismul, o anumită variantă a pragmatismului instrumentalist din S.U.A., la care am adăuga răspîndirea unor idei geopolitice și chiar a unui antiumanism de natură neofascistă). Analiza atentă, nuanțată a gândirii filozofice din țările capitaliste dezvăluie în opera a numeroși autori, ca un reflex teoretic al contradicțiilor economice și social-politice ale epocii noastre, tendințe contradictorii, aspecte complexe care nu pot fi cuprinse într-o etichetare sau epuizate printr-o clasificare rigid dihotomică. Se constituie forme deschise de propagare a fideismului (neotomismul), concomitent cu apropieri de materialism (fenomenologul M. Farber, neorealistul R. W. Sellars), de raționalism și de umanism (cum o probează evoluția existențialismului lui Sartre de la *L'Être et le Néant* la *Critique de la raison dialectique*). Sînt utilizate pe scară tot mai largă procedee științifice (logice-

matematice, semiotice, cibernetice) în argumentarea filozofică, dar ele se conjugă frecvent cu tentative de dezumanizare a reflexivității filozofice, de reducere a filozofiei la o *ancilla scientiae* sau cu vagi oscilații între speculativism și misticism la o extremă, scientism, tehnocratism și apolitism la cealaltă. Ar fi deci falsificatoare prezentarea filozofiei din țările capitaliste ștergându-se nuanțele, diferențierile și divergențele dintre curenți, identificându-se gnosologicul cu ideologicul, aplicându-le simplist etichetări și epitete. Dar ar fi tot alit de greșit să se substituie fetișului unității fetișul diversității, să nu se surprindă notele definitorii ale variațiilor curenți din filozofia nemarxistă „în cadrul general al luptei de idei și de orientări din societatea contemporană”¹²⁷ și, implicit, faptul că esența stadiului actual al dezvoltării gândirii filozofice rămâne lupta dintre ideologia marxistă și cea burgheză.

Constatăm că, oricât de variate ar fi aceste curenți, chiar dacă încearcă să se întemeieze pe „fapte pozitive” (neopozitivismul), pe „activitatea umană” (pragmatismul) sau pe trăirile „persoanei concrete” (existențialismul), ele se dovedesc în egală măsură *precare în formularea unui program pozitiv de rezolvare adecvată a noilor și complexelor probleme pe care le ridică epoca noastră*. Ele recurg sau la scheme teoretice tradiționale, depășite de viață, sau la „soluții” utopice, în egală măsură inaptele să fundamenteze metodologia cunoașterii științifice, criteriile de discernământ *valoric și idealurile acțiunii sociale* contemporane. Ele nu au o „statură” teoretică pe măsura problematicei filozofice complexe a epocii contemporane.

Împrejurările complexe, aspectele noi, adesea surprinzătoare ale epocii contemporane reclamă imperios apelul la filozofia marxistă, care își conturează specificul și superioritatea față de alte curenți filozofice cu care intră într-un fertil dialog nu atât prin ce studiază, cât prin *cum* studiază, nu numai prin *probleme* (deși materialismul dialectic și istoric pune numeroase probleme noi

practice — prin însăși existența sa), ci mai ales prin globalitatea *soluțiilor* (articulate dialectic într-o amplă și profundă viziune filozofică). Filozofia marxistă, care își trage continuu seva din viața socială, din cuceririle gândirii științifice moderne, din datele cele mai semnificative ale practicii umane, este o filozofie *atolcuprinzătoare și coerentă*, în care rigoarea teoretică se interferează cu o adecvată perspectivă axiologică, o filozofie prin excelență *creatoare*, deschisă la experiență, receptivă față de nou, ancorată militant și prospectiv în realitățile contemporane. Ea oferă sis-

¹²⁷ V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, București, Editura politică, 1963, p. 358.

temul de referință teoretic indispensabil sintezelor și proiectelor filozofice pe care le așteaptă contemporaneitatea.

Elaborând concepțiile lor filozofice, economice și social-politice, Marx și Engels erau adânc ancorați în realitățile social-politice și cultural-ideologice ale timpului lor. Ideea unui adevăr etern, deasupra timpului, le era profund străină. De aceea, cu tot respectul pe care l-au manifestat pentru dialectica hegeliană, ei nu ridiculizat pretențiile autorului acestuia de a clădi un sistem absolut, au respins trihotomiile de lemn, toate schemele și construcțiile speculative în care a degenerat mărețea idee care „a pus capăt o dată pentru totdeauna concepției despre caracterul definitiv al rezultatelor gândirii și activității omenești”¹²³

Continuând și dezvoltând creator opera lui Marx și Engels, Lenin a protestat nu o dată împotriva tendințelor de a canoniza marxismul, de a-l transforma într-un catalog de formule moarte, ignorând spiritul viu al marxismului, capacitatea acestuia de a se reînnoi și de a se îmbogăți, adaptându-se noilor realități istorice. Comentând celebra formulă a lui Engels care considera marxismul nu o dogmă, ci o călăuză în acțiune, Lenin arăta că, dacă ometem această caracteristică, „facem ca marxismul să devină unilateral, îl deformăm, îl transformăm în ceva mort, îi răpim sufletul lui viu; subminăm bazele lui teoretice fundamentale — dialectica, teoria dezvoltării istorice, multilaterale și pline de contradicții —, îi sub-

Dezvoltarea creatoare a operei clasiceilor marxism-leninismului în contextul frământărilor social-politice, ideologice și științifice din secolul al XX-lea datorită contribuțiilor teoretice ale partidelor comuniste din fiecare țară în parte, conjugată cu victoria definitivă a proiectului marxist fundamental prin statornicirea unor relații socialiste viabile pe a treia parte a globului pămînesc și cu intervenția rodnică a gândirii marxiste în dezbaterea și elucidarea problemelor filozofice majore ale zilelor noastre, a determinat o sporire considerabilă a influenței filozofiei marxiste. *Creșterea prestigiului filozofiei marxiste* reprezintă unul dintre cele mai însemnate și semnificative fenomene ideologice ale contemporaneității.

Ceea ce caracterizează din această perspectivă atât lumea capitalistă, cât și lumea „a treia” este *imensul interes manifestat față de socialism, ca realizare concretă și față de marxism ca teorie*. Acest interes exprimă, pe de o parte, aspirațiile maselor spre socialism, dorința lor de a cunoaște realitățile țărilor socialiste și teoria

¹²⁴ K. Marx și F. Engels, *Opere alese* în două volume, vol. 2, p. 330.

¹²⁵ V. I. Lenin, *Marx-Engels-marxism*, Editura politică, 1959, p. 253.

care le poate lumina calea spre înfăptuirea unei societăți echitabile, fără exploatare și fără pericolul războaielor distrugătoare, și, pe de altă parte, noua atitudine a unei părți a gânditorilor burghezi, concretizată în încercarea de a înțelege mai lucid schimbările petrecute în societatea contemporană, care confirmă strălucit filozofia marxistă. Asemenea gânditori, așa cum o atestă congresele de filozofie ținute în ultimii ani în Mexic și la Viena sau dezbaterile filozofice prilejuite de congresele de sociologie de la Evian, Roma, și Varna, adoptă o poziție polemică mai puțin agresivă și mai respectuoasă față de realitatea socialistă și de teoria marxistă. Se observă totodată prezența mai accentuată a ideilor marxismului în preocupările lor și căutarea unor puncte de contact (venind astfel în întâmpinarea dialogului creator promovat de țările socialiste și gânditorii marxiști), ceea ce a deschis calea spre găsirea unor „puncte de contact” pe plan spiritual-științific a gânditorilor cu orientare marxistă sau nemarxistă împotriva tendințelor extremiste de dreapta, a teoreticienilor politicii imperialiste „de pe poziții de forță”, a concepțiilor diversioniste iraționaliste, antiumaniste și reacționare.

Semnificativ este și faptul că tot mai mulți gânditori nemarxiști *acceptă valoarea teoretică, metodologică și practic-politică a filozofiei marxiste*. Filozofi de cele mai diverse orientări recunosc astăzi, adesea chiar disonant cu propria lor orientare, că filozofia marxistă reprezintă una dintre valorile trainice ale culturii moderne. A încetat „complotul tăcerii” în jurul filozofiei marxiste și a bătut mult în retragere tendința de a o prezenta ca doctrină a secolului al XIX-lea transpusă artificial în secolul nostru, impunându-se tot mai mult recunoașterea faptului că este o doctrină mereu contemporană sau chiar, cum se exprimă J. P. Sartre în *Critique de la raison dialectique*, că este „filozofia absolută a epocii noastre”. Cât de mare este prestigiul și forța de atracție a marxismului, o atestă faptul că o serie de gânditori progresiști contemporani se declară marxiști chiar fără a fi, așa cum este cazul unor promotori ai neo-raționalismului dialectic, al unor reprezentanți ai neorealismului sau, pe un alt plan, a unor sociologi ca H. T. Bottomore, P. Baran sau P. Sweezy, care adoptă unele modele teoretice de analiză marxistă și aderă la proiecte socialiste, deși diferite de ale noastre.

În epoca actuală *sporește continuu numărul filozofilor nemarxiști care adoptă și integrează în propria lor concepție teze și principii marxiste*, recunoscând că marxismul oferă sistemul teoretic indispensabil sintezelor și proiectelor pe care le așteaptă filozofia contemporană. Structuralistul Claude Lévi-Strauss recunoaște că a preluat de la Marx ideea „decodificării” instituțiilor sociale și că întreaga sa concepție despre raportul dintre rațiunea analitică și

rațiunea dialectică „are punctul de plecare la Marx”¹³⁰. Prin lucrările sale de epistemologie genetică, „Jean Piaget... a găsit pe cale empirică în cercetarea de laborator ...pozițiile fundamentale pe care Marx le-a formulat cu o sută de ani în urmă”¹³¹. Cunoscutul filozof existențialist Jean-Paul Sartre ajunge recent să mărturisească, printr-o nobilă atitudine autocritică, faptul că, datorită „legăturii cu marxismul”, se dezice de concepția despre individ și subiectivitate expusă acum un sfert de veac într-o lucrare care i-a adus notorietate mondială și afirmă textual : „Descoperirea luptei de clasă a fost pentru mine o descoperire reală ; cred totalmente în ea azi în forma pe care a descris-o chiar Marx”¹³². Chiar dacă au unele rezerve critice față de marxism (Piaget rămâne atașat limbajului filozofiei criticiste tradiționale, neacceptând conceptele „materie” sau „reflec-tare”, Sartre nu acceptă dialectica naturii, iar Lévi-Strauss nu aderă la principiul marxist al istorismului), rămâne plin de semnificații faptul că reprezentanți de seamă ai gândirii nemarxiste contemporane fac apel la Marx și recunosc valoarea cognitivă și euristică a materialismului dialectic, ceea ce denotă capacitatea sporită a filozofiei marxiste de a influența gândirea filozofică a contemporaneității.

Mai mult chiar. *Marxismul oferă astăzi de multe ori însuși cadrul teoretic al polemicilor inițiate de nemarxiști cu marxiștii. Explicarea raportului dintre structura și dinamica proceselor sociale,*

tății în analiza structurilor, raportarea funcțiilor la structuri și a acestora la acțiunile sociale, dialectica alienării și dezalienării sînt doar cîteva dintre problemele tratate de numeroși gânditori nemarxiști nu numai în raport cu marxismul, ci și în termenii conceptuali elaborați de acesta. S-au deschis astfel noi posibilități constructive ale dialogului dintre marxiști și nemarxiști, în cadrul căruia, prin forța de neîntrecut a argumentelor și a demonstrațiilor, filozofia marxistă cîștigă mereu bătălii hotărîtoare pe plan ideologic, devenind tot mai mult — pe măsura criticii și depășirii dogmatismului — veritabila călăuză teoretică-metodologică a cunoașterii științifice și a practicii sociale contemporane.

La cîștigarea unei asemenea poziții au concurat diverși factori, dintre care nu poate fi omis efortul pentru restabilirea spiritului original autentic științific și creator al filozofiei marxiste, care a

¹³⁰ Cf. Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, București, Editura științifică, 1970, p. 414.

¹³¹ *Genèse et structure*, Paris — La Haye, Ed. Mouton & Co., 1963, p. 9. Aprecierea îi aparține sociologului francez Lucien Goldmann.

¹³² Jean-Paul Sartre, interviu acordat revistei britanice „New Left Review”, reproduș în „România literară” din 4 martie 1971, p. 20.

fost deformat într-o perioadă prin tendințe de închistare și de dogmatizare. Este un merit istoric al Partidului Comunist Român de a fi promovat și de a promova consecvent în activitatea sa, îndeosebi după Congresul al IX-lea, spiritul creator autentic al filozofiei marxist-leniniste, permanent regenerată prin raportarea la experiențele cruciale ale omenirii și la comandamentele practicii sociale contemporane, pornind de la premisa că fidelitatea față de o asemenea filozofie vie și dinamică nu înseamnă o atitudine osificată în gândire, aderența la un sistem de adevăruri considerate dogme, ci capacitatea permanentă de a înțelege viața, practica, complexa problematică umană a contemporaneității, în spiritul marxism-leninismului, de „a racorda” teoria potrivit datelor mereu noi ale realității. Numai în felul acesta, fără a se închista, dar și fără a recurge la „împrumuturi” necritice din alte curente filozofice, rămânând ea însăși, filozofia marxistă se dovedește mereu aptă să dea răspunsurile cele mai adecvate la marile întrebări care răsar din zbuciumul vieții și al creației tehnice, științifice și culturale, să elaboreze perspective creatoare în direcția progresului material și spiritual al lumii moderne.

În confruntarea de idei din lumea contemporană, filozofia marxist-leninistă se dezvoltă și se îmbogățește necontenit, capătă o tot mai mare răspîndire și un prestigiu sporit, angajîndu-se într-un *amplu dialog* cu concepțiile nemarxiste. „Marxism-leninismul — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în expunerea la adunarea solemnă dedicată semicentenarului P.C.R. — nu a afirmat niciodată că deține monopolul gândirii sociale; dimpotrivă, el a apărut și s-a dezvoltat în cadrul contactului și al confruntării cu celelalte curente de idei din lume, însușindu-și tot ceea ce a creat mai valoros gândirea umană de-a lungul istoriei.... Cu atât mai mult în zilele noastre, cînd lumea cunoaște o impresionantă efervescență a gândirii și a cunoașterii, cînd societatea e dominată de uriașa revoluție a științei și tehnicii, cînd la scara mondială au loc profunde transformări sociale înnoitoare, nu se poate concepe ca marxism-leninismul să se dezvolte izolat, ignorînd ceea ce se petrece în jur. A proceda astfel ar însemna să condamnăm teoria revoluționară a proletariatului la sterilitate, la stagnare și, pînă la urmă, la moarte”¹³³. Tocmai în cadrul contactului și al confruntării cu celelalte curente de idei din lume, în și prin dialogul continuu cu diversele orientări și concepții nemarxiste, filozofia marxist-leninistă se dezvoltă și se îmbogățește, afirmîndu-și superioritatea în soluționarea problemelor esențiale ale lumii ac-

¹³³ Nicolae Ceaușescu, *Expunere la adunarea solemnă dedicată sărbătorii semicentenarului P.C.R.*, Editura politică, 1971, p. 80.

tuale. Constituind o parte integrantă a luptei ideologice contemporane, avind un sens activ, militant, dialogul cu concepțiile nemarxiste presupune, așa cum subliniază mercur documentele partidului nostru, respectarea principiului obiectivității științifice care se contopește total cu principiul inalienabil al partinității comuniste în filozofie, recunoașterea dublei corelații a filozofiei cu po-

ca un domeniu al creației valorice ireductibil la funcționalitatea ideologică, acceptarea distincției dintre interpretarea filozofică a teoriilor științifice și aceste teorii ca atare, recunoașterea valorii relative a unor principii operatorii și metode elaborate în sisteme filozofice nemarxiste, dar integrabile în perspectivă dialectică,

edificarea unor domenii teoretice. Un dialog fertil cu filozofia nemarxistă presupune de asemenea distingerea aspectelor progre-

marxiste la nivel contemporan impune critica argumentată a curentelor iraționaliste și apologetice, care, prin rolul lor social, servesc interesele imperialismului și totodată raportarea lucidă și îndrăzneată a construcțiilor filozofice la realitățile sociale contemporane.

Luarea în considerație a acestor cerințe metodologice, pe de o parte, și a problematicei majore în jurul căreia se poartă dialogul, pe de altă parte, ne oferă posibilitatea unei înțelegeri adecvate a tabloului filozofic contemporan, a locului și a rolului descoperit al filozofiei marxiste în lupta ideologică a zilelor noastre.

3. 2. Dacă ne vom referi, spre exemplificare¹³¹, la abordarea filozofică contemporană a problematicei cunoașterii științifice, vom

¹³¹ În această lecție nu ne propunem să prezentăm sistematic analizăm critic principalele curente din filozofia nemarxistă contemporană (neopozitivismul, fenomenologia, existențialismul, structuralismul doctrinar, neotomismul, personalismul, pragmatismul etc.) întrucât acest demers presupune utilizarea riguroasă a unor concepte și principii care vor fi introduse treptat de abia în cursul lecțiilor ulterioare. Ca atare, vizăm doar trăsarea contururilor luptei de idei din filozofia contemporană, și surprinderea locului eminent al dialecticii materialiste în aceste confruntări, ceea ce va putea oferi cadrul problematice general și principiile metodologice de investigare a valorii și limitelor acestor curente din perspectivă marxistă în contextul tematic al fiecăreia din prelegerile următoare.

constata că revoluția modernă din științele naturii și din matematică a adus în prim planul gândirii filozofice materialismul dialectic, i-a confirmat viabilitatea și l-a îmbogățit, impunând totodată o restructurare a modurilor tradiționale de înțelegere a problemelor epistemologice și metodologice.

Este semnificativ faptul că teoriile cele mai influente azi în gnozeologia burgheză au renunțat la atitudinea ostilă față de marxism pe care o aveau școlile neokantiene, cele neohegeliene sau variantele pragmatismului, căutând unele ieșiri din contradicțiile la care duce idealismul. Astfel M. Farber, unul dintre reprezentanții principali ai fenomenologiei, a renunțat în lucrările sale din ultimii ani la subiectivismul lui Husserl și a formulat o poziție naturalistă. De asemenea unii reprezentanți ai neorealismului (ca Roy Wood Sellars) caută să se apropie de materialismul dialectic. Fără îndoială, în perioada actuală continuă să exercite o anumită influență asupra oamenilor de știință unele variante extremiste ale neopozitivismului, care reduc cunoașterea la o construcție convențională a subiectului, creează artificios antinomii între empirie și teoretic, contestă valoarea cognitivă a conceptelor filozofice (taxate drept „pseudoconcepte”) și semnificația autentică a problemelor filozofice ale științei (privite ca „pseudo-probleme”), întreținând iluzia că analiza logică-sintactică sau semantică a limbajului pulca „substitui
metodologii filozofice”¹³⁵. Dar chiar în afara marxismului, în opoziție cu mișcarea neopozitivistă, s-a constituit o interpretare raționalistă a cunoașterii științifice moderne, deschisă concomitent spre experiență și spre orizontul metodologiei dialectice, raliind o serie de gânditori remarcabili, ca G. Bachelard, F. Gonseth și J. Piaget. Nucleul actual al acestei orientări îl constituie revista elvețiană „Dialectica”, înființată după cel de-al doilea război mondial și condusă de F. Gonseth. În lumea filozofică, această orientare este convențional reunită sub numele generic de *neoraționalism*.

Deși concepțiile epistemologice ale gânditorilor amintiți sînt deosebite în privința programului pozitiv de lucru pe care și-l propun, li unește aspirația spre o metodologie dialectică a deschiderii spre experiență, conjugată cu reacția netă împotriva variantelor idealismului contemporan care, în domeniul gnozeologiei, contestă valoarea cognitivă a abstracțiilor științifice și promovează empirismul plat, îmbrăcat într-o armură logică-matematică.

¹³⁵ Ludwig Wittgenstein, „*Philosophical Investigations*”, Oxford, Basil Blackwell 1953, p. 91; apud Harold Morick, *Wittgenstein and the problem of other minds*, New York, McGraw-Hill Book Comp., 1967, p. 11.

Opoziția dintre neoraționalism și neopozitivism nu are un caracter secundar, ci privește aspecte fundamentale ale disputelor filozofice contemporane, chiar dacă G. Bachelard, F. Gonseth sau J. Piaget nu au făcut o critică de ansamblu a neopozitivismului și au rămas tributari pe alocuri prejudecății pozitiviste a posibilității constituirii unei metodologii generale nefilozofice a științelor moderne.

Opoziția față de neopozitivism a acestei noi orientări în epistemologia contemporană se manifestă înainte de toate în rezolvarea problemei raportului dintre empiric și teoretic, cu alte cuvinte în înțelegerea esenței și a rolului abstracțiilor în știință. Această problemă gnoseologică, atât de controversată în trecut, a devenit obiectul unor dezbateri vii în epoca noastră ca urmare a complicării ei pe baza unor rezultate dobândite de știința modernă, în special de, matematică și fizică. Apariția geometriilor noneuclidiene și a teoriei mulțimilor, a paradoxurilor inerente acestor capitole importante ale matematicii moderne a împins pe primul

maticienilor îndreptat spre înfăptuirea acestui program a avut ca rezultat crearea unor metode de lucru noi, specifice matematicii și intrate apoi în portofoliul științei moderne în general. Este vorba de metoda axiomatică, de formalizare și de modelare. Datorită acestor metode, savantul din zilele noastre înlocuiește pe cât e posibil în activitatea sa științifică limbajul comun cu unul simbolic și se străduiește să elimine ingerința intuiției în desfășurarea raționamentelor sale. Procedind în acest fel, el conferă axiomaticii, cunoscută și folosită în matematică încă de la Euclid, un maximum de precizie, de rigoare și de consecvență logică. În consecință, se ajunge la sistemele axiomatice și formalizate moderne, care capătă un caracter ipotetic-deductiv, în sensul că ele nu postulează adevărul axiomelor ca atare; accentul în aceste sisteme cade pe coerența internă a sistemului, pe noncontradicția sa logic-formală. Dacă sînt adevărate axiomele, atunci sînt adevărate și consecințele, dar adevărul axiomelor în sine nu este asertat, cu atât mai mult cu cât acestor axiome nu li se conferă inițial nici o semnificație concretă. Particularitățile procesului de constituire a teoriei științifice în știința modernă, menționate sumar înainte, au fost interpretate de către unii reprezentanți contemporani ai pozitivismului în sensul că experiența nu are un rol esențial în constituirea teoriei, că teoria este o construcție oarecum arbitrară în raport cu experiența, aceeași experiență putînd fi exprimată teoretic în diferite feluri, de unde decurge și negarea

funcției cognitive a teoriei științifice și a abstracțiilor științifice în general. Printr-o asemenea interpretare filozofică s-a ajuns să se „rupă” gândirea de experiență și de realitate, să se nege rolul ei cognitiv.

Impotriva tezelor neopozitiviste, gânditorii care, într-o modalitate sau alta, se înscriu în mișcarea de idei a neoraționalismului dialectic au demonstrat, prin cercetări profunde și originale, conduse cu competența specialistului și cu perspicacitate filozofică, caracterul unitar al științei și al procesului cunoașterii. Ei au scos în evidență legătura dintre real și rațional, dintre empiric și teoretic, dintre concret și abstract, inerentă tuturor domeniilor cunoașterii, analizând această legătură atât din punct de vedere *genetic*, cât și *structural*. Ei au demonstrat caracterul organic al științei, unitatea internă a tuturor momentelor ei. Știința „are nevoie de o filozofie dialectică”, scria G. Bachelard, deoarece „a gândi în mod științific înseamnă a te plasa într-un câmp epistemo-logic intermediar între teorie și practică, între matematică și experiență”¹²⁶. Important este faptul că neoraționaliștii dau curs acestui deziderat nu în general, ci în legătură cu datele cele mai importante și mai noi ale științei contemporane. J. Piaget și F. Gonseth se bucură de un avantaj extrem de important prin faptul că sint și oameni de știință, specialiști remarcabili în diferite ramuri ale științei contemporane și, prin urmare, cunosc în intimitate specificul creației științifice, rezultatele și problemele ei, natura metodelor utilizate în demersul cognitiv. Nu pot ști ce este axiomatica, spune metaforizînd F. Gonseth, fără a fi pus mina să frămînti acest aluat. Delimitîndu-se de variantele actuale ale empirismului logic și convenționalismului, matematicianul și filozoful elvețian abordează problema unității între momentul intuitiv, operațional și formal al cunoașterii științifice, explicînd caracterul ei *constructiv* prin apel la metodologia dialectică a „deschiderii la experiență” și a „orizonturilor de cunoaștere”. La rîndul lor, cercetările de psihologie și de epistemologie genetică ale lui Jean Piaget privind caracterul *operatoriu* al inteligenței umane, legătura organică dintre reflectarea realității și interacțiunea subiect-obiect, și om-natură au o foarte mare importanță și sint apropiate de tezele lui Marx despre rolul practicii în cunoaștere, teze la care Piaget se și referă. Ideile și lucrările neoraționaliștilor au zdruncinat foarte serios neopozitivismul, i-au slăbit simțitor prestigiul și influența în rîndul oamenilor de știință contemporani. Totodată, în multe privințe ei se apropie, uneori chiar foarte mult, de principiile fundamentale ale filozofiei marxiste, în primul rînd datorită

¹²⁶ Gaston Bachelard, *La philosophie du non*, Paris, P.U.F., 1957, p. 52.

înțelegerii dialecticii procesului cunoașterii la care au ajuns. În-
săși prezența unei asemenea orientări în peisajul gnosologiei
actuale atestă creșterea insatisfacției față de incapacitatea tuturor
doctrinelor gnosologice burgheze antimarxiste, cîndva „la modă”,
de a da răspunsuri adecvate problemelor filozofice complexe și
surprinzătoare pe care le pune cunoașterea științifică contempo-
rană, ceea ce denotă atracția irezistibilă exercitată de filozofia
marxistă. Uneori direct sub influența ei, alteori „împinși”
„logica internă” a cercetării, gînditorii subsumați convențional
denumirii generice de „neoraționalism” aduc contribuții semnifi-
cative în abordarea filozofică a dialecticii procesului cunoașterii,
iar valorificarea contribuției lor de pe poziții marxiste se impune
firesc, prezentînd interes pentru elucidarea multor probleme pe
care le ridică dezvoltarea științei și filozofiei contemporane.

Neoraționaliștii prezintă totodată și o serie de argumentări
discutabile. Ei manifestă pe alocuri atașament față de limbajul
inadecvat al filozofiei criticiste tradiționale, neacceptînd să utili-
zeze categoria de „materie” sau de „reflectare” (într-un sens
gnosologic constructivist-dialectic modern) sau apelînd exclusi-
vist la termeni ca „dualism” și „complementaritate” pentru a
exprima contradicțiile dialectice ale cunoașterii. — manifestă
uneori o rezervă de nuanță pozitivistă față de filozofie, interpretată
ca „metafizică” sau ca „înțelepciune”, ca un domeniu al enunțu-
rilor „neverificabile”. În interpretarea conținutului cunoașterii,
accentul e uneori deplasat prea mult spre constructivitate, spre o
legătură „indisolubilă” dintre obiect și subiect, care lasă în
umbră ierarhizările cuvenite. Înseși achizițiile teoretice, de
incontestabilă valoare, ale orientării neoraționaliste conduc, pentru
depășirea acestor inconsecvențe, la perspectiva integratoare a filo-
zofiei marxiste, aptă să depășească în sens dialectic pozițiile episte-
mologice unilaterale, rămînînd fidelă esenței ei critice și revolu-
ționare.

Marile dezbateri filozofice problematice
cunoașterii științifice conferă astfel un loc central materialismului
dialectic în efortul, convergent și divergent în același timp, al
tuturor celor ce urmăresc construirea unei epistemologii adecvate
științei contemporane, deschisă unor înnoiri permanente.

3. 3. La o concluzie similară ne va conduce și analiza succintă a
abordării filozofice a problematicei omului în filozofia contempo-

În confruntările de idei din filozofia contemporană sînt domi-
nante întrebările privind condiția umană, statutul existențial al
omului într-o societate modernă angajată pe linia progresului teh-

nic accelerat, legitimarea valorilor apte să orienteze acțiunea umană în contextul socio-cultural al epocii actuale, destinul individului și al omenirii, posibilitatea edificării unui nou umanism ancorat în realitățile celei de-a doua jumătăți a secolului nostru. Dialogul contemporan în jurul problematicei omului, în care sînt angajate absolut toate curentele filozofice, impune tot mai mult necesitatea teoretică și practică a raportării la marxism, conceput în integralitatea sa ca unicul sistem de referință fertil al dezbaterii problemei statutului ontologic al omului contemporan.

În antropologia filozofică burgheză există astăzi o mare eflorescență de teorii, curente și ipoteze explicative asupra naturii omului, asupra evoluției lui prezente și viitoare. Dacă unele dintre ele au o tentă preponderent antiumanistă, altele au neîndoiește o coloratură umanistă, astfel încît confruntarea filozofiei marxiste cu alte concepții contemporane despre om îmbracă uneori forma unui dialog al umanismelor contemporane. Dar chiar concepțiile nemarxiste care promovează încrederea în om, în cunoașterea și acțiunea umană rămîn prizoniere ale unei optici idealiste, deformante asupra poziției omului în cosmos și în societatea contemporană. În timp ce o teză fundamentală a marxismului definește în mod pertinent „esența umană”, dintr-o perspectivă dialectică, materialist-istorică, ca „ansamblu de relații sociale”, antropologiile filozofice burgheze fie că îl pulverizează pe om într-o multitudine de relații biopsihologice particulare (reducîndu-l, în cele din urmă, la un mănunchi de impulsuri și instincte), fie că transformă realitatea existenței umane într-o realitate cosmică universală.

Una dintre filozofiile care se ocupă cel mai îndeaproape de om este *existențialismul*, al cărui postulat fundamental, „existența precede esența”, cu tot caracterul lui dialectic, nu surprinde constanța relativă a esenței umane, derivată din trăinicia relațiilor sociale obiective în care este angajat omul. Trăirea subiectivă, pe care existențialiștii o iau drept obiect al analizei lor fenomenologice, nu se desfășoară absolut la întimplare și nici nu este condiționată, cum susține Heidegger, de sentimentul unei anxietăți ancestrale. Cu atît mai puțin poate această existență ontologică să fie ridicată la rangul de *unică* existență în genere. Marxismul critică existențialismul în mod fundamentat pentru accentul pus unilateral pe individ în dauna colectivității, pe singular în dauna generalului, pe existență în dauna esenței, pe libertate în dauna necesității, pe interioritate în dauna exteriorității, în ultimă instanță pentru reducerea realității obiective la cîmpul subiectivității.

Desigur, încercarea antropologică existențialistă a scos în evidență cîteva elemente pe care filozofia „clasică” despre om le-a

ignorat și care pot fi valorificate din perspectivă marxistă. Existența situațiilor-limită (moarte, tortură, pierderea unei ființe apropiate, alienare), accentul pus pe libertate și trăire interioară, problema comunicării și incomunicabilității sînt într-adevăr aduse la ordinea zilei de istoria contemporană. Dar existențialismul, cu excepția filozofiei dinamice a lui Jean-Paul Sartre, care efectuează o salutară apropiere de marxism, reprezintă în ansamblul său o teoretizare filozofică a eșecului (Karl Jaspers), o perspectivă pesimistă asupra individului (Gabriel Marcel). Dacă ramura creștină a existențialismului găsește ca unică soluție fuziunea într-un soi de iubire mistică, „dialogul între eu și tu” devenind pe o treaptă mai înaltă dialog între „eu” și o divinitate abstractă, existențialismul ateu „zvrle” omul spre o „transcendență” în viitor, nebulosă (ca la Heidegger) sau îl degradează în filistinismul unor relații de cămin mic-burghez (ca în concepția epigonică a lui F. Bollnow). Valoros prin problemele pe care le pune, existențialismul exercită doar o funcție critică și prea puțin constructivă, întrucît, disociind individul de social și opunînd libertatea determinismului, ajunge în cele din urmă la o interpretare speculativ-idealistică a subiectivității umane și la deplingerea unor manifestări ale înstrăinării umane, în fața cărora nu mai este în stare să întrevadă nici o soluție teoretică și nici o cale practică de elibe-

Problemele relațiilor dintre indivizi, ale comunicării afective, logice și estetice sînt, desigur, teme care trebuie cercetate de pe pozițiile unei obiectivități totale, de antropologia filozofică marxistă. Dar pentru elucidarea lor existențialismul mai mult închide decît deschide un orizont. De aceea o serie de reprezentanți ai existențialismului au manifestat în ultimii ani tendința de a face apel la concepte și principii metodologice proprii filozofiei marxiste. „Încercarea unor existențialiști de a se apropia de marxism, cum este cazul lui Sartre, este — din acest punct de vedere — încărcată de semnificații. Prin ea însăși, această evoluție marchează o autodepășire, o implicită denunțare a unor insuficiențe teoretice” ¹³⁷

Evoluția gîndirii existențialiste sub influența marxismului se petrece în direcția acceptării determinărilor obiective sociale, de clasă și de grup, psihobiologice ale comportamentului individual. Participarea filozofilor existențialiști francezi la mișcarea de rezistență a determinat, cum menționează J. P. Sartre, și introduce-

¹³⁷ D. Ghilșe, *Existențialismul francez și problemele eticii*, București, Editura științifică, 1967, p. 156.

rea în cîmpul reflecției existențiale a conceptului de responsabilitate morală. Solidaritatea de clasă marxistă, răspunderea individului în fața omenirii întregi pentru contribuția sa la „soarta” umanității se deosebesc însă radical de conceptul responsabilității strict individuale, spirituale a existențialismului. Chiar dacă apărarea istorismului, a rolului creator al subiectivității și a responsabilității umane oferă, între anumite limite, o platformă comună marxismului și unor reprezentanți ai existențialismului în combaterea ideologiei tehnocratismului și a structuralismului doctrinar, aceasta nu infirmă cu nimic caracterul ireconciliabil al soluțiilor fundamentale date de marxism și de existențialism problematicei omului contemporan. Deși uneori sesizează și înregistrează subtil înstrăinarea umană, existențialismul nu poate găsi soluțiile reale pentru eliberarea oamenilor de exploatare, oprimare, manipulare, reificare, de pericolul războaielor nimicitoare. Filozofia marxistă nu numai că dezbate cu rigurozitate teoretică și cu o limpede perspectivă axiologică asemenea probleme, dar oferă și soluția concretă : transformarea revoluționară a condițiilor social-economice în așa fel, încît ele să poată asigura dezvoltarea multilaterală a personalității umane.

Numeroase sînt astăzi curentele filozofice care încearcă să depășească abordarea subiectivistă și individualistă a problematicei omului (de tipul celei promovate de existențialism) prin apelul la „transcendența divină” de pe pozițiile unei orientări cu o pronunțată coloratură religioasă, cum ar fi neotomismul și personalismul. Spre deosebire de personalistii francezi grupați în jurul revistei „Esprit”, inițiată de Em. Mounier, care au o poziție mult mai nuanțată, cu rezonanțe carteziene, varianta americană a personalismului (W. Hocking, E. S. Brightman) promovează o înțelegere eminamente mistică a condiției umane, postulînd unitatea substanțială între persoanele umane și „persoana” divină. În această ipostază, personalismul ne apare ca o filozofie teistă, care îl detașează pe om de orice determinare social-istorică, concepe „persoana” ca o entitate pur spirituală și autonomă, ipostaziază și proiectează pe un plan supranatural caracterul conștient al activității umane (în „comunicarea” cu „persoana divină”), prezentîndu-l pe om, cum se exprimă textual E. S. Brightman, ca „obiect creat de Dumnezeu și subiect ce se îndreaptă spre el”. Căutate în

teoretic, „soluțiile” personaliste la problematica omului contemporan sînt nu numai false și utopice (ca în cazul preconizării „autoperfecționării persoanei” într-o lume în care înseși structurile economice și de clasă reprezintă

politică obiectivă (independent de intențiile uneori generoase ale promotorilor lor), chiar diversioniste: „orientarea spre interior”, „extazul mistic”. Falsitatea „soluțiilor” personaliste în problema omului decurge din punctul de plecare idealist-teist, din conceperea persoanei ca o ființă atemporală și aistorică, din confundarea modului real (și laic !) prin care omul și-a depășit condiția sa naturală, creînd cultura ca o „natură” artificială, ca o supranatură (dar nu supranaturală !), cu o transcendență concepută într-un sens mistic, fideist.

Dar, deși eșecul construcțiilor teoretice ale filozofilor religioase este total, deși ele însele sînt expresii ale înstrăinării umane, pentru lichidarea căreia militază consecvent materialismul dialectic și istoric, în ultima perioadă a apărut un fenomen nou și extrem de semnificativ: pătrunderea marxismului în preocupările reprezentanților clerici și laici ai bisericii catolice și protestante. Preocuparea ca atare nu este nouă, fiind știut că în scopul combaterii ateismului marxist încă papa Pius al XII-lea inițiasse și organizase studierea lui. Nou este faptul că în sînul bisericii apar alte orientări, că reprezentanții ei nu pot rămîne în afara marilor frământări ale maselor fără a risca să piardă total contactul cu ele, că au fost nevoiți să țină seama că proletariatul este nu numai o masă care suferă, ci și o masă care luptă și că luptă nu numai pentru revendicări materiale, ci și pentru respectarea demnității umane, pentru statornicirea unor relații cu adevărat umane între oameni. Așa se explică poziția filozofului personalist ¹³⁸ Lacroix, care caracterizează lucrările marxismul ca o filozofie realistă și umanistă a proletariatului, apreciîndu-l pentru faptul că reușește să alunge ipocriziile subtilizate ale vieții interioare, „să curețe de noroi” spiritul, să trateze problemele omului în raport cu realitatea concretă a mediului social. Astfel de declarații nu pot fi interpretate în sensul aderării la marxism a reprezentanților filozofici ai unor orientări religioase. Cît timp cineva este pe pozițiile religioase, divergențele de ordin teoretic-ideologic cu ateismul militant și cu umanismul militant marxist rămîn. Nu este însă mai puțin adevărat că „atitudinea lor, ca și aceea a lui Teilhard de Chardin, persecutat de biserică în timpul vieții, favorizează apropierea maselor catolice de comunism pentru stabilirea unei platforme comune de luptă în vederea cuceririi unor condiții de viață echitabile și a respectării demnității umane” ¹³⁹. Totodată, asemenea luări de poziții atestă

¹³⁸ Tudor Bugnariu, *Socialismul și marxismul în gândirea filozofică și sociologică contemporană*, în „Revista învățămîntului superior”, 1967, nr. 7.

faptul că înșiși adversarii ideologici ai marxismului .sint nevoiți să țină seama de marxism), să se raporteze la el, să recunoască rolul teoretic-metodologic al filozofiei marxiste în interpretarea noilor date ale științelor despre om și a noilor determinări ale acțiunii sociale contemporane.

În perioada actuală apare tot mai evidentă trecerea în primplanul luptei ideologice a confruntărilor dintre marxism și doctrinele imanentiste, care, în loc de a exalta viața interioară, încearcă să justifice pretențiile imperialiste ale tehnicilor științifice și ale lui *homo technocraticus*. Excesul de subiectivism al existențialismului se răstoarnă în concepția structuralismului sistematist al lui Michel Foucault. Structuralismul, ca filozofie, absolutizează ilegitim metoda structurală, a cărei valoare pentru științele umane este incontestabilă, transformând principii metodologice fertile (acestea presupun un anumit „decupaj” al obiectului cunoașterii, eliminarea raportărilor preliminare la diacronic, la contextul social, la experiența trăită) în principii ontologice, care pretind să dea o explicare globală și definitivă a lumii fără a apela la ceea ce Foucault denumesc „mitul filozofic al omului”. Filozofia structuralistă promovează într-o variantă aparte ideologia tehnocratică, fiind o filozofie tipică pentru o asemenea organizare socială care oferă condiții de viață progresiv ameliorate cu prețul transformării „omului creator” într-un „om consumator”, al renunțării la viața interioară, la responsabilitate morală, la căutarea valorilor apte să dea un sens autentic vieții.

Dată fiind dubla fațetă a structuralismului, ca metodă riguroasă în științele umane și ca filozofie a raționalismului ultra-formalist neoeleatic¹³⁰, dialogul contemporan „marxism-structuralism” se desfășoară pe două planuri, interferente, dar distincte. Pe de o parte, achizițiile metodologice ale structuralismului, sint valorificate de marxism, fiind disociate de interpretările absolutizante ale filozofiei structuraliste și integrate într-o cuprinzătoare perspectivă dialectică prin care se realizează unitatea analizei structural-funcționale cu cea istorică-genetică și se racordează dimensiunea cognitivă (hipertrofiată de structuralism !) dimensiunii axiologice a existenței umane ; pe de altă parte, de punctele de vedere diferite care se confruntă fertil chiar în interiorul său (și în cadrul cărora Louis Althusser ocupă un loc aparte,

¹³⁰ Problema va fi reluată, în detaliile ei, într-un capitol dedicat special structuralismului. Vezi, de asemenea, pentru analiza critică a existențialismului capitolul *Determinism și libertate* și pentru aprofundarea luptei de idei din epistemologia contemporană secțiunea „Teoria cunoașterii”.

ajungînd prin lectura „structurală” a *Capitalului* să acorde discutabil umanismului marxist doar o funcție ideologică practică, dar nu și o semnificație teoretică)¹⁴⁰, reprezentanții contemporani ai gîndirii marxiste sînt unanimi în a demonstra că nu este justificat să reducem studiul omului la studiul operelor umane, să sacrificăm pe altarul produsului alit producătorul, cît și actul producerii, praxis-ul. De aici decurge și forța de atracție irezistibilă a marxismului asupra unor reprezentanți ai structuralismului care înțeleg lucid că o concepție filozofică „despre om”, dar „fără om”, implică riscul de a justifica o societate industrială pragmatizată și tehnocratizată, care alterează valorile umane.

Impotriva unui asemenea risc, în particular, și a ideologiei tehnocratice, în genere, se pronunță, împreună cu marxiștii, reprezentanți marcanți ai altor orientări filozofice, ca personalistul J. M. Domenach, neoraționalistul J. Piaget și fenomenologul M. Dufrenne. În acest context, un punct de vedere original, în care sursele freudiene sînt interferente cu unele idei de inspirație marxistă, aduce Herbert Marcuse, îndeosebi în mult comentată sa lucrare *Omul unidimensional*. Studiind relațiile contemporane americane, el constată că, în cadrul societății industriale avansate de tip capitalist, înstrăinarea și reificarea umană, suprarepresiunea și „manipularea” nevoilor umane au căpătat o extensiune la scara întregului sistem social. Ca atare, problemele majore ale omului contemporan nu-și pot găsi dezlegare într-o asemenea societate, care transformă tehnica, randamentul, productivitatea și eficiența într-un „scop în sine”. Această societate, în ansamblul ei, este irațională, scrie Marcuse : „productivitatea ei distruge libera dezvoltare a nevoilor și facultăților umane”¹⁴¹. Dar, pentru ca o asemenea societate care-l dezumanizează pe om să fie criticată și revoluționată practic, omul trebuie să fie apt a distinge interesul său real de cel imediat, nevoile sale umane autentice de cele iraționale, „manipulate” constant de raționalitatea tehnologică, să drumul pentru a ieși din „chingile” sufocante ale unei societăți care-l dezumanizează. „El nu poate s-o facă — arată Marcuse — decît dacă resimte nevoia de a schimba modul său de viață, de a nega pozitivul, de a refuza. Or, tocmai această nevoie este aceea pe care societatea dominantă caută s-o reprime, în măsura în care este capabilă să producă și să distribuie bunuri pe scară

¹⁴⁰ Cf. L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, București, Editura politică, 1971, p. 45-63, 90-135 și 263-279.

¹⁴¹ Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Les Editions de Minuit, 1963, p. 16 (nubl. ns.).

· din ce în ce mai largă și în care ea poate să se servească de
· cucerirea științifică a naturii pentru a cuceri în mod științific
· omul" ¹⁴². Marcuse ajunge la concluzia că o asemenea societate,
· deși comite o crimă de „lezumanitate” și este în ansamblul ei
· profund irațională, „pare capabilă să împiedice orice schimbare
· socială”, orice transformare calitativă care ar stabili noi structuri
· economice și instituționale și care să redea finalitatea umană
· procesului de producție, pentru că ea creează în proporții
· masă omul unidimensional, adică omul care își păstrează doar
· capacitatea de a spune da și de a se integra în sistem, care și-a
· pierdut dimensiunea critică, aptitudinea de a spune nu,

transforma. mecanismele autoreglare

· proprii funcționării societății americane contemporane, odată cu
· mirajul bunurilor de consum, cu automobilomania și televizoro-
· mania, sub imperiul unor nevoi imediate și iraționale „manipu-
· late” de sistem, însuși proletariatul și-ar pierde, după Marcuse,
· valențele de agent revoluționar al transformărilor sociale, căci
· se crează „forme de viață (și de putere) care par să reconcilieze
· forțele antagoniste cu sistemul și, prin aceasta, să facă zadarnic
· orice protest în numele perspectivelor istorice, în numele elibe-
· rării omului” ¹⁴³. Singura speranță de schimbare în acest sistem
· „diabolic”, „fără ieșire” poate veni, după Marcuse, din partea
· unor *outsiders*, a unor categorii sociale marginale, periferice (cum
· ar fi negrii din ghetouri, șomerii, defavorizații din „lumea a treia”,
· tineretul studios încă neintegrat social etc.), a căror viață „expri-
· mă nevoia... reală de a pune capăt condițiilor și instituțiilor into-
· lerabile”, care „violează regulile jocului”, astfel încât „opозиția lor
· este revoluționară chiar dacă conștiința lor nu este” ¹⁴⁴

Diagnosticul original pe care-l pune Marcuse înstrăinării uma-
· ne în etapa actuală a societății capitaliste dezvoltate, când un anu-
· mit climat economic și social-politic alterează valențele umaniste
· ale culturii și finalitatea umană a progresului tehnic, deplasează
· accentul de la creație la consum, standardizează valorile și „uni-
· dimensionalizează” existența umană, este, poate, și el, la rîndul lui,
· unilateral, dar nu eronat. El este pus, dealtfel, și în prelungirea
· unor filioane de gândire marxistă, la care Marcuse se referă expli-

¹⁴² *Ibidem*, p. 19-20.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 18

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 230. Lucrarea lui Marcuse, pe care am analizat-o mai am-
· plu pentru că asupra ei tematica lecțiilor nu ne mai permite să mai reve-
· nim în mod expres, se încheie semnificativ cu următorul citat din Walter
· Benjamin: „Numai datorită celor care sînt fără speranță ne este dată
· speranța”.

cit. „Terapeutică” pe care o propune este însă utopică, fără temelii teoretice și fără aplicabilitate practică. Critica sa virulentă la adresa tehnocratismului, ca de altfel și aceea a altor gânditori formați în atmosfera spirituală a școlii de la Frankfurt, deși se situează la antipodul apologiei „mirajului tehnic”, devine în mod paradoxal o critică tehnocratică a tehnocratismului, învestind societatea capitalistă dezvoltată cu puterea „miraculoasă” de a se autoregla printr-o „raționalitate tehnologică”, de a armoniza și domina forțe sociale antagoniste. „Marele refuz” pe care-l opune autorul *Omului unidimensional* societății capitaliste avansate rămâne o patetică și generoasă profesiune de credință, un deziderat abstract. Marcuse nu întrevede ce forțe sociale pot înlătura relațiile sociale opresive, negând rolul istoric al proletariatului în virtutea prejudecății „economiste” după care revoluționarismul clasei muncitoare ar depinde univoc de structura sau de nivelul consumului, independent de gradul conștientizării politice a intereselor economice fundamentale, fapt de altfel infirmat chiar în anul apariției traducerii franceze a *Omului unidimensional* prin greva politică a celor 10 000 000 de muncitori francezi, care a dovedit din nou că proletariatul rămâne principala clasă exploatată și principala „forță explozivă” a societății capitaliste. El nu întrevede nici cum sau pe ce cale poate fi înlăturat sistemul social care generează dezumanizarea, întrucât substituie revoluției sociale, cuceririi puterii politice de către masele revoluționare conduse de partidul marxist-leninist, protestul — semnificativ, dar inefficient — al unor *outsiders* care se resimt frustrați în realizarea trebuințelor lor etice-psiho-logice de a-și închina existența erosului. Și nu întrevede nici în ce sens ar trebui să se producă transformările sociale pentru a deschide drumul spre dezalienare și spre umanizarea relațiilor sociale, neîmpingând critica dezumanizării omului în „societatea industrială avansată” până la admiterea faptului, impus de întreaga desfășurare a evenimentelor istorice în ultimele decenii, că socialismul reprezintă unica alternativă viabilă a dezvoltării societății contemporane, deschizând singurul orizont real pentru emanciparea umană și dobândirea demnității umane.

Locul central al gândirii marxiste în confruntările de idei din filozofia contemporană în jurul problematicei decurge tocmai din capacitatea ei de a trece dincolo de formularea cu sens a unor probleme și punerea unor diagnostice, de a deschide calea reală, deși anevoioasă, pentru soluționarea efectivă a problemei eliberării omului, a înlăturării condițiilor care-l dezumanizează. Filozofia marxist-leninistă își edifică idealul său umanist pe fun-

damentul teoretic al unei concepții consecvent materialiste asupra societății. Iar acest ideal umanist, întemeiat pe cunoaștere și ridicat la rang de valoare supremă, devine obiectiv practic, concret al socialismului ca realitate socială. Prin aceasta, filozofia marxist-leninistă devine un fel de „strategie” a luptei pentru eliberare și umanizare a omului contemporan. Fiind într-o permanentă ofensivă față de concepțiile iraționaliste, fideiste, antiumaniste, dar fără a neglija meritele incontestabile ale unor gânditori care au altă orientare filozofică, fructificând — în raport cu structura și cu criteriile de valorizare ce-i sînt proprii — tot ce e nou și viabil, tot ce reprezintă un spor de cunoaștere în gîndirea nemarxistă, materialismul dialectic și istoric rămîne *singura filozofie mare și completă a epocii contemporane*. Afirmînd aceasta, avem în vedere că „o filozofie este mare și completă — așa cum se exprima sugestiv D. D. Roșca — cînd, la mulțumirea pe care o procură cunoașterea oferită de ea, acea filozofie adaugă și idealul de înfăptuit pe care ea îl propune. Luptînd pentru înfăptuirea marelui său ideal de dreptate socială integrală, marxismul este o astfel de filozofie” ¹⁴⁵

Tocmai de aceea, pentru a se îmbogăți, filozofia marxistă nu are nevoie de „împrumuturi” necritice, ci de o raportare lucidă și îndrăzneală, critică și autocritică la realitățile sociale contemporane, la stadiul actual de dezvoltare a culturii materiale și spirituale. „Este necesar să înțelegem — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — că întreaga noastră activitate ideologică trebuie să aibă la bază concepția despre lume și viață a clasei muncitoare, materialismul dialectic și istoric. Numai așa vom putea să ne aducem contribuția la dezvoltarea marxism-leninismului în condițiile epocii de astăzi” ¹⁴⁶. Filozofia marxistă dispune de o inepuizabilă capacitate de *auto*perfecționare de *auto*dezvoltare, ceea ce îi asigură vigoarea teoretică și valabilitatea în contemporaneitate. Dar aceasta se realizează printr-o confruntare permanentă cu alte curente și orientări filozofice, fără prejudecăți și fără abandonarea criteriilor proprii de valorizare. În condițiile diversității atît de mari a filozofiilor, a convergențelor și a divergențelor dintre ele ca reflex teoretic al contradicțiilor epocii în care trăim, ar fi iluzorie și dezarmantă ideea unei acalmii ideologice. Dialogul mar-

¹⁴⁵ D. D. Roșca, *Știință și filozofie*, în *Ce este filozofia?* București, Editura științifică, 1970, p. 20.

¹⁴⁶ Nicolae Ceaușescu, *Expunere la consfățirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative*, 9 iulie 1971, București, Editura politică, 1971, p. 58.

xismului cu alte concepții filozofice ar fi lipsit de semnificație: dacă nu i-am imprima un sens activ. Sensul dialogului exclude defectismul sau cochelăria intelectuală și este convergent cu acela, al luptei ideologice, adică al promovării cu forță de convingere, deci cu argumente, a concepției materialist-dialectice despre lume. Și în această luptă sînt mereu actuale cuvintele lui Lenin: „Învățătura lui Marx este atotputernică fiindcă este justă”¹⁴⁷.



Capitolul III-lea

1. Conținutul noțiunii de materie în filozofia premarxistă

mai exact, substanța absolută, *substratul ultim și* *material al tuturor lucrurilor concrete*. „Găsesc că în toate timpurile nu numai filozoful, ci și simțul comun au presupus această permanență ca un substrat al oricărei schimbări a fenomenelor și o vor admite totdeauna ca fiind indubitabilă — scrie Kant —, numai că filozoful se exprimă asupra acestui lucru ceva mai exact, spunând : în toate schimbările din lume rămâne *substanța* și numai *accidente* se schimbă”¹.

Forma principală a materialismului premarxist a fost atomismul. Concepția atomistă este legată mai ales de numele lui Democrit (460—370 î.e.n.), dar, în realitate, ea a apărut în India cu multe secole mai devreme prin intermediul sistemelor filozofice *Kanada* și *Jainas*. Dealtfel, chiar și în Grecia antică, concepțiile unora dintre predecesorii lui Democrit conțin numeroase elemente de atomism. În orice caz, pentru a o înțelege mai bine, doctrina lui Democrit trebuie pusă în legătură mai ales cu ideile „școlii eleate”. Democrit pornește, ca și Parmenide, de la raportul

¹ I. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura științifică, 1969, p. 205 ; vezi și Aristotel, *Metafizica*, București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 177 ; *Organon*, I, București, Editura științifică, 1937, p. 123 și urm. ; R. Descartes, *Principiile filozofiei*, paragr. 51 ; B. Spinoza, *Etica*, București, Editura științifică, 1957, p. 39 ; J. Locke, *Esou asupra intelectului omenesc*, vol. I, București, Editura științifică, 1961, p. 277.

dintre ființă (existență) și neființă (nonexistență). Numai că, în timp ce pentru Parmenide existența există și nonexistența nu există, pentru Democrit există atât existența, cât și nonexistența, întrucât una reprezintă *plinul* (atomii), iar cealaltă *golul* (spațiul

Considerați în sine, posedă însușirile „ființei”
Parmenide : ei sînt continui, fără lacune sau fisuri, fără părți, absolut omogeni și invariabili ; spre deosebire însă de „ființă”, atomii sînt limitați în spațiu, există în număr infinit și posedă mobilitate. Din faptul că atomii sînt o „întindere plină”³, cu alte cuvinte, din faptul că ei reprezintă *porțiuni de plin* limitate în spațiu, rezultă însușirile lor mecanice și geometrice caracteristice : impenetrabilitatea (rigiditatea, indivizibilitatea), forma (figura), mărimea și greutatea.

Motivul principal care i-a determinat pe atomiști „să pulverizeze” ființa unică și unitară a eleaților a fost necesitatea de a împăca principiile gândirii logice cu datele experienței, mai exact, de a corela *unitatea și multiplicitatea, permanența și schimbarea, ființa și neființa*⁴.

În cadrul atomismului, materia se determină prin separarea „calităților primare” de „calitățile secundare”. Pentru atomiști, ba chiar pentru toți materialiștii premarxiști, „calitățile primare” sînt calitățile fără care nu poate fi concepută nici o existență și care posedă o inteligibilitate intrinsecă. Ele caracterizează exis-

și în sensul de *aparență*. Se poate spune deci că atomii sînt nu numai principii ale realității obiective, ci, într-un fel, și principii ale gândirii.

În fruntea „calităților primare” ale atomilor a fost pusă *soliditatea* ; aceasta înseamnă că în concepția atomistă *prototipul materiei este corpul solid*. Atomismul, ca și materialismul premarxist în genere, este o metafizică, o filozofie a corpului solid. În conformitate cu acest punct de vedere, Lucrețiu afirmă că însușirea esențială a materiei este aceea de a opune rezistență și de a constitui un obstacol⁵, iar Newton, un mileniu și jumătate mai târziu, va susține de asemenea că materia este formată din particule a căror duritate este mai mare decît aceea a oricărui corp solid,

³ Vezi. Aristotel, *Metafizica*, p. 64-65.

⁴ L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, La Renaissance du livre, 1923, p. 136.

⁵ Vezi Ath. Joja, *La théorie de l'universel*, în „Revue roumaine des sciences sociales”, série de Philosophie et Logique, 1963, nr. 2-3, p. 127.

⁵ Vezi *De rerum natura*, versurile 331-337.

mai precis, este atât de mare, încât ele nu se uzează și nu se sfărâmă niciodată.

De fapt corpul solid este principiul fundamental nu numai al doctrinei atomiste, ci și, de asemenea, al geometriei euclidiene și al logicii aristotelice.

Printre atributele fundamentale ale materiei, în concepția atomistă se numără și *permanența sau invariabilitatea*. Ființa trebuie să fie în sine invariabilă. Devenirea implică neființa: ceea ce se schimbă este și totodată nu este ceva, deci presupune un amestec confuz de ființă și de neființă. Prin urmare, deoarece atomul prezintă ființa absolută, el nu poate fi supus schimbării. În afară de aceasta, invariabilitatea atomului a fost postulată și pe baza unor criterii de existență antropomorfe: ceea ce se schimbă nu este perfect, deci nu poate fi existența în sensul absolut al cuvintului.

multe secole simbolul a ceea ce este permanent⁶.

Un alt atribut fundamental al materiei în concepția atomistă este *omogenitatea, identitatea calitativă*. A. Hannequin, care a

mismului⁷. Adeseori omogenitatea atomilor a fost interpretată

lindea că atomii înșiși sînt „elemente lipsite în întregime de calități”. Or, această afirmație nu este cu totul adevărată. Ea ar fi

nedefinit al existenței din concepția lui Anaximandru. Dar este

se află un principiu unic și, ca atare, coincide cu tendința de a reduce cît mai mult posibil diversitatea calitativă a lumii sensi-

poziția și forma atomilor.

Pentru a justifica apariția și dispariția lucrurilor concrete, ca și transformarea lor, atomiștii au postulat *mobilitatea* atomilor. Prin aceasta, atomismul a devenit pentru multă vreme inseparabil de mecanicism. Datorită însușirilor lui fundamentale, impenetrabilitatea și mobilitatea, subliniază E. Meyerson, atomul a devenit *purtătorul material al acțiunii mecanice*⁸.

⁶ Vezi M. Planck, *Sensul și limitele științei exacte*, în *Dialectica mar-*

⁷ A. Hannequin, *Essai critique sur l'hypothèse des atomes science contemporaine*, Paris, 1893, p. 166.

⁸ E. Meyerson, *Identité et réalité*, Paris, Félix Alcan, 1908, p. 224.

Principiile de bază ale atomismului se regăsesc, am putea spune, aproape ... concepțiile materialiste premarxiste. Pentru a susține această afirmație să ne oprim asupra concepției lui Descartes. Pentru Descartes, natura materiei sau a corpului luat în general nu constă în duritate sau în vreo altă calitate perceptibilă, ci în întindere. La prima vedere, concepția lui Descartes pare a nu avea nimic comun cu atomismul și, totodată, pare destul de stranie, căci reduce materia (plinul) la spațiul vid, adică la neant (golul). În realitate, însă, filozoful francez nu face decât să meargă pînă la consecințele ultime ale atomismului. Afirmînd că toate deosebirile dintre lucruri se explică prin numărul, poziția și forma atomilor, atomiștii au făcut din raporturile spațiale și cantitative, în general, principiile oricărei explicații teoretice. Prin urmare, Descartes și cartezienii la rîndul lor nu au făcut decât să exprime direct, explicit ceea ce atomiștii susțineau implicit. În afară de aceasta, trebuie să avem în vedere că, de fapt, Descartes nu reduce materia la spațiul vid, la neant; întinderea este, la el, *plinul*, care posedă, ca și atomii, *impenetrabilitate*. Putem să ne reprezentăm, afirmă Descartes, părți dintr-un spațiu în care să ne reprezentăm, avînd o mărime și o configurație determinată; aceste părți le putem transporta în imaginație pe una în locul alteia, dar nu ne putem reprezenta două asemenea părți care să ocupe același loc, astfel încît o parte a spațiului să dispară. Or, deoarece astfel de însușiri le poate avea numai un corp real, își continuă Descartes raționamentul, înseamnă că spațiu absolut gol nu există și că tot ce are întindere este neapărat corp⁹.

Una din cele mai importante proprietăți ale materiei, în concepția lui, unica proprietate nelegată de subiect, de percepție și, totodată, invariabilă. Prin exemplul lui cu bucata de ceară, Descartes demonstrase — cel puțin aceasta era convingerea sa și a adepților săi — că toate celelalte proprietăți ale materiei au un caracter *accidental*. Unul dintre cei mai de seamă urmași ai lui Descartes, Hobbes, afirmă: „Toate accidentele în afară de mărime sau de întindere pot fi generate sau distruse”. De asemenea, numai ideile bazate pe întindere, adică pe proprietățile geometrice ale materiei, pot fi gîndite, credea Descartes, conform cu regulile metodologice formulate de el. Ideea de corp ca substanță întinsă este o idee completă, cu alte cuvinte, pentru a gîndi corpul, nu mai avem nevoie de nimic decât de întindere¹⁰.

⁹ R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, partea a II-a, § 16 și 18.

¹⁰ R. Descartes, *Lettres*; apud H. Lefebvre, *Descartes*, Paris, Ed. Hier et Aujourd'hui, 1947, p. 226 (subl. ns.).

Concepția lui Descartes despre materie nici nu este, la urma urmei, atât de singulară pe cât pare la prima vedere, și aceasta nu numai în raport cu atomismul, ci și în raport cu știința modernă. Teoria eterului, care a ocupat un loc foarte important în fizica secolului al XIX-lea, nu este, în fond, decât una dintre ipotezele spațiului în funcția de substitut al materiei. La obiecția că eterul este o ficțiune se poate replica invocând afirmația lui Einstein că teoria relativității confirmă pe o cale ocolită concepția lui Descartes ¹¹.

Atomismul lui Democrit a căpătat o formă științifică prin Newton. Până la Newton, concepția atomiștilor și a materialiştilor, în general, a rămas în starea de dorință îndrăzneată, de ideal problematic al unei școli filozofice ¹². Echivalentul fizic al materiei în concepția lui Newton și a urmașilor săi este *masa*. Unitatea dintre fizica lui Newton și doctrina atomistă rezidă nu atât în faptul că cea dintâi concepe masele (corpurile) sub forma unor *puncte materiale*, ci mai ales în faptul că ea înțelege prin masă cantitatea de materie cuprinsă într-un corp, iar noțiunea de cantitate de materie este solidară cu presupunerea că materia este alcătuită din particule, astfel încât cantitatea de materie existentă într-un corp este egală cu totalitatea particulelor din care este alcătuit corpul. Fără această presupunere, deci fără ipoteza atomistă, noțiunea de masă în accepția pe care i-a dat-o fizica clasică nu are sens ¹³.

Pe baza celor arătate mai sus se poate afirma că, din momentul apariției sale în antichitate și până la sfârșitul secolului al XIX-lea, doctrina atomistă a constituit o *permanență* a filozofiei materialiste și a gândirii teoretice din științele naturii. După o perioadă de părăsire relativă în timpul evului mediu, atomismul lui Democrit și al lui Epicur reînvie în epoca Renașterii „fără a mai fi părăsit vreodată”, afirmă cu temei E. Meyerson.

Marx și Engels au subliniat faptul că materialismul francez și englez din perioada modernă au păstrat o legătură strânsă cu Democrit și Epicur ¹⁴, iar Léon Brunschvicg arată că de la Huygens până la Du Bois-Reymond toți oamenii de știință au considerat că

¹¹ A. Einstein, *La Relativité*, Paris, Payot, 1930, p. 156.

¹² Vezi A. Einstein, *Comment je vois le monde*, Paris, Ernest Flammarion Editeur, f.a., p. 181.

¹³ Vezi, Ph. Franck, *Philosophy of Science*, trad. în limba rusă, Moscova, Izdatelstvo inostrannii literatury, 1960, p. 193 și urm.

¹⁴ K. Marx și F. Engels, *Sfînta familie*, în *Opere*, vol. 2, București, Editura politică, 1958, p. 141.

a explica universul fizic în mod științific, înseamnă a reduce modificările observate la mecanica atomilor ¹⁵.

Viabilitatea și tenacitatea atomismului în filozofie și în știință au fost considerate ca o dovadă peremptorie a faptului că el reprezintă o coincidență fericită fie cu principiile existenței, fie cu cele ale gândirii. Trebuie să admitem, susține Cournot, că fondatorii atomismului au nimerit dintr-o dată fie chiar cheia fenomenelor naturale, fie o concepție pe care însăși constituția spiritului omenesc i-o sugerează acestuia în mod inevitabil ¹⁶. Neokantienii A. Hannequin și K. Lasswitz, de exemplu, au adoptat alternativa din urmă, în timp ce filozofi materialişti și oameni de știință în majoritatea lor, pe cea dintâi.

La drept vorbind, ambele alternative sînt, în parte, adevărate și, în parte, false. Atomismul a surprins un aspect real al lucrurilor : *discontinuitatea*, existența unor unități, a unor „monade” relative, în diferite stări și modificări ale materiei. Dar caracterul indivizibil și ireductibil al acestor unități postulate de atomismul tradițional a fost infirmat de știința modernă. Pe de altă parte, atomismul reprezintă într-adevăr *un tip de inteligibilitate* ; principiile și reprezentările care stau la baza atomismului sînt înzestrate cu o anumită evidență și raționalitate intrinsecă. Dar aceasta se întîmplă nu pentru că atomismul și-ar avea rădăcina în categoriile apriori ale intelectului uman, în structura lui invariabilă, ci pentru că el reprezintă sublimarea pe planul gândirii și al reprezentării a celor mai generale și mai frecvente raporturi dintre om și lumea înconjurătoare în cadrul experienței comune. Atomismul ne pare absolut evident, inteligibil și rațional, deoarece corespunde celor mai familiare situații din viața noastră de toate zilele. Supremația șocului ca principiu explicativ fundamental în doctrina atomistă are la bază expe-

voluntară, spune pe bună dreptate Bachelard, omul nu are alte activități decît cele de împingere și de șoc. El ajunge deci să dea un

drept model de înțelegere ¹⁷

Félix Alcan, 1922, p. 392.

les sciences et dans l'histoire, Paris, 1861, p. 245.

1962, p. 182.

a arătat însă, că nici unul dintre conceptele care stau la baza atomismului nu posedă o inteligibilitate intrinsecă, absolută, nu are o valoare explicativă prin sine. Ce poate fi mai intuitiv și mai inteligibil decât contactul dintre două corpuri solide? Cu toate acestea, pentru oamenii de știință contemporani, pentru Heisenberg, exemplu, noțiunea de contact nu comportă o definiție precisă¹⁹

Nu există calități „primare”, respectiv calități care să fie inteligibile prin sine și să poată fi luate ca bază pentru explicarea tuturor celorlalte calități. Deci noțiunea de materie nu se poate baza pe asemenea calități.

În perioada modernă, unii dintre reprezentanții materialismului au atras atenția asupra unor neajunsuri ale concepțiilor despre materie menționate mai sus. De exemplu, într-o lucrare închinată analizei raporturilor dintre materie și mișcare, Diderot respinge înțelegerea materiei ca o substanță omogenă și inertă²⁰. De asemenea, d'Holbach și-a manifestat în chip hotărât nemulțumirea față

considerată în diversitatea și complexitatea formelor ei de manifestare, a însușirilor ei, de a nu o reduce la o singură substanță „grosolană”, având doar câteva însușiri elementare²⁰

Prin Diderot și d'Holbach începe să-și croiască drum ideea valoroasă că prin materie trebuie să înțelegem nu o substanță primitivă invariabilă, ci ceea ce corespunde ca realitate obiectivă datelor simțurilor noastre, experienței sociale. „În raport cu noi — scria d'Holbach — *materia în general este tot ce ne afectează simțurile într-un fel oarecare*”²¹. Această idee importantă a fost dezvoltată pe larg și consecvent de Feuerbach.

Feuerbach nu invocă împotriva idealismului o substanță materială abstractă, ci *ceea ce există ca obiect al simțurilor*; el a înțeles că, în fond, opoziția dintre materialism și idealism pe plan ontologic constă în aceea că idealismul pune, afirmă existența unor *entități pur inteligibile*, în timp ce materialismul nu admite astfel de entități. Pentru materialisti, tot ce se află în afara limitelor

¹⁹ W. Heisenberg, *Physique et philosophie*, Paris, Editions Albin Michel,

²⁰ D. Diderot, *Principes philosophiques sur la matiere et le mouvement*, în *Oeuvres choisies de Diderot*, Paris, C. Reinwald Libraire — editeur, 1804, p.

²¹ Holbach, *Sistemul naturii*, București, Editura științifică, 1957, p. 72.

²² *Ibidem*, p. 74.

conștiinței are o natură corporală și, în raport cu omul, sensibilă, perceptibilă.

Identificarea existenței cu gândirea, arată Feuerbach, este de esență teologică. Acență unitate dintre *actul gândirii* și *obiectul gândit*, născocită de teologi, stă la baza filozofiei speculative și constituie „misterul” ei. În *Logica* lui Hegel, de exemplu, obiectele gândirii nu se deosebesc de gândirea însăși ; aceste obiecte nu sînt decît gânduri și ele nu conțin nimic care să nu fie gândire pură.

Identitatea dintre gândire și existență este expresia convingerii că rațiunea este esența absolută, focarul tuturor realităților. În cadrul acestei concepții, existența apare ca un simplu atribut al gândirii, ca un *predicat*. Existența ca atribut al gândirii și existența reală, obiectivă sînt însă două lucruri diferite, și de aceea gândirea pură, abstractă nu se poate desprinde niciodată de ea însăși și trece în contrariul ei, existența.

A fi înseamnă a fi nu numai obiect pentru gândire, ci a fi și pentru sine, *independent de orice gândire*. De aceea existența reală, efectivă nu poate fi obiectul filozofiei care se bizuie numai pe gândirea pură. Filozofia speculativă dovedește ea însăși acest lucru, identificînd existența cu nonexistența. În filozofia lui Hegel, de exemplu, existența este concepută astfel încît are *tot atît de puțin conținut* ca și contrariul ei, nonexistența. Această existență abstractă, fără realitate efectivă, fără obiectivitate, fără veridicitate și fără ființare pentru sine, este identică cu *nimicul* ; în ea își găsește expresie doar „nimicnicia acestei abstracții”.

Existența din filozofia speculativă este în contradicție cu ceea ce înțelege omul în mod obișnuit prin existență, și anume prezență, ființare pentru sine, realitate efectivă, obiectivitate. În conștiința omului, ideea de existență este totdeauna legată de un conținut determinat. În timp ce existența filozofiei speculative este o determinare abstractă care reunește toate lucrurile prin simplul fapt că toate există, existența reală este la fel de *diversă* ca și lucrurile care există.

Impotriva filozofiei speculative idealiste care pretinde că datele simțurilor au doar o semnificație empirică, subiectivă, Feuerbach afirmă că, dimpotrivă, ele au o însemnătate *metafizică, ontologică*. Chiar în cele mai obișnuite senzații sînt ascunse adevărurile cele mai profunde ; îmbrățișînd un obiect, arată el, noi nu îmbrățișăm doar aparența lui, ceva iluzoriu, ci chiar esența lui ; *mîinile au o semnificație transcendentă*²².

Esența simțurilor, a senzațiilor, după Feuerbach, constă în unitatea dintre *eu* și *tu*, adică dintre subiect și obiect. Vorbînd despre

²² L. Feuerbach, *Despre începutul filozofiei*, în op. cit., p. 40.

Lipsa fundamentală a idealismului, afirmă Feuerbach, constă în aceea că el pune și rezolvă întrebarea despre obiectivitatea sau subiectivitatea lumii, despre realitatea sau nerealitatea ei *numai din punct de vedere teoretic*, cu toate că, în fond, *lumea este obiect al intelectului numai fiindcă este un obiect al voinței, al voinței de a fi și de a avea*. Nu intelectul, ci iubirea pune, afirmă ființe în afară de sine, ființe reale, corporale, ceea ce este dovedit în mod izbitor de iubirea dintre sexe. Dar *limbajul iubirii de sine* nu este mai puțin energic și limpede decât limbajul iubirii sexuale : „Procură-mi

obiective. Pentru cel care iubește, deosebirea dintre senzație și reprezentare, dintre obiect și subiect este o deosebire cât se poate de precisă și de categorică. Durerea, suferința, este o afirmare violentă a obiectului, a realității obiective. „Adevărul se află în plenitudinea vieții și a ființei umane”²¹.

Raționamentele de mai sus arată efortul pe care l-a depus Feuerbach pentru a pune la baza concepției sale practice. Fără a-i contesta meritele, trebuie totuși să subliniem încă o dată că el are o înțelegere superficială a practicii, limitînd-o la satisfacerea nemijlocită a trebuințelor biologice.

porală în general, dată omului prin simțurile lui, ca obiect al contemplației sensibile, al voinței, al dorințelor și al trebuințelor lui

2. Semnificația noțiunii de materie în filozofia marxistă

În filozofia marxistă, noțiunea de materie a căpătat un conținut nou, calitativ deosebit de acela pe care îl avea în cadrul vechiului materialism. În elaborarea acestui conținut, clasicii marxismului au ținut seama, pe de o parte, de critica făcută materialismului meca-

²¹ L. Feuerbach, *Asupra spiritualismului și materialismului*, cu particulară referință la activitatea voinței, în *Texte filozofice*, p. 216.

²² Idem, *Principiile filozofiei viitorului*, în *op. cit.*, p. 192.

nicist și metafizic de Kant, Fichte și Hegel, de ideile valoroase ale lui Feuerbach, iar pe de altă parte, de noile tendințe ale dezvoltării științei din secolul al XIX-lea, pe care le-au sesizat și evidențiat cu o perspicacitate deosebită.

Critica concepțiilor mecaniciste și metafizice despre materie a fost una dintre preocupările principale ale lui Engels. În această ordine de idei, el a subliniat lipsa de temelie a strădaniei multumitoare de a descoperi „materia unitară ca atare”²⁵. Meritul lui Engels este cu atât mai mare, cu cât ideea că materia există ca o substanță aparte și preocuparea de a o descoperi erau încă destul de frecvente printre naturaliștii din timpul său. Îndeosebi chimiștii nutreau speranța de a descoperi prototipul tuturor elementelor chimice, adică elementul simplu din care se formează și la care se reduc toate celelalte elemente chimice.

Odată cu aceasta, Engels a respins tendința proprie atât omeni-

a lucrurilor „la deosebiri pur cantitative de compunere ale particulelor infime identice”. Reamintind critica făcută de Hegel materialismului francez din secolul al XVIII-lea în această privință, Engels arată că părerea potrivit căreia materia poate fi determinată numai cantitativ, fiind omogenă din punct de vedere calitativ, înseamnă o întoarcere la Pitagora²⁶. Engels considera în mod just că materia există numai în forme determinate calitativ și de aceea a cunoaște aceste forme înseamnă a cunoaște materia însăși²⁷.

Odată cu sublinierea faptului că natura nu există decît ca ceva calitativ determinat și că, prin urmare, diversitatea calitativă este un dat fundamental al existenței, Engels a subliniat și *unitatea internă* a lumii, manifestată în conexiunea generală și în faptul că

și diversitate.

²⁵ F. Engels, *Dialectica naturii*, p. 551.

²⁶ *Ibidem*, p. ...

materiei, subliniind caracterul relativ al discontinuității și al indivizibilității materiei²³.

În legătură cu eforturile depuse de Engels pentru înlăturarea îngustimii de gândire cu privire la ideea de materie, este semnificativă și critica la care el a supus tendința, dominantă în știința din acea perioadă, de a absolutiza ponderabilitatea și, respectiv, masa, atracția ca proprietate absolut definitorie pentru materie. „Este oare eterul material? — se întreabă Engels. — Dacă în genere este, el trebuie să fie material, trebuie să fie înglobat în noțiunea de materie. Dar el n-are greutate”²⁴.

Lăsând la o parte ipoteza științifică perimată la care se referă Engels și pe care, dealtfel, chiar el o consideră discutabilă, atenția noastră trebuie să fie reținută de modul lui dialectic de gândire, mai precis, de ideea că nici o proprietate fizică, oricât de indisociabilă de materie ar putea să ne pară la un moment dat, nu trebuie să fie absolutizată, nu trebuie să fie considerată ca reprezentând esența absolută a materiei. Este de ajuns ca ceva să existe ca parte a lumii reale, sensibile, indiferent de însușirile sale fizice, de însușirile sale particulare în genere, pentru ca să poată fi inclus în noțiunea de materie.

Din punctul de vedere al dialecticii, este posibil și chiar inevitabil ca însușirile particulare (fizice, chimice etc.) ale materiei să fie contradictorii, „paradoxale”, „stranii” ș.a.m.d. În acest sens, după ce a făcut observația că „întreaga teorie a gravitației se bazează pe afirmația că atracția este esența materiei”, Engels afirmă: „Este desigur fals. Oriunde există atracție, ea trebuie să fie întregită de respingere... esența materiei o constituie atracția și respingerea”²⁵. Din cuvintele lui Engels nu trebuie să înțelegem că esența materiei se reduce la atracție și la respingere. El nu a avut nicidecum intenția să creeze cu ajutorul dialecticii o teorie speculativă a materiei (a realității obiective) pe care s-o impună oamenilor de știință; prin reflecțiile și prin considerațiile sale critice, el a vrut doar să scoată în evidență importanța metodei dialectice de gândire pentru interpretarea datelor noi, complexe și contradictorii, ale științei. Engels a vrut să sublinieze că numai metoda dialectică este în stare să dea oamenilor de știință *suplețea de gândire și disponibilitatea de spirit* cerută de interpretarea justă a descoperirilor științifice noi.

Considerațiile critice ale lui Engels au avut ca obiect nu numai

²³ Ibidem, p. 541-542, 549 și 549-550.

²⁴ Ibidem, p. 511.

²⁵ Ibidem.

mecanicismul, ci și empirismul plat, respectiv pozitivismul, care începuse să se manifeste în știință. Engels a condamnat încercarea

unei experiențe directe speciale. El arată, pe bună dreptate, că știința implică numeroase abstracții care nu au un corespondent empiric imediat fără ca aceasta să însemne că ele sînt lipsite de conținut obiectiv ³¹.

Momentul culminant al efortului depus de Engels pentru a determina conținutul noțiunii de materie din punctul de vedere al materialismului dialectic îl reprezintă afirmația că „*materia*” este o abstracție foarte generală, în care înglobăm toate lucrurile *numai întrucît există corporal* ³². Deci a fi material înseamnă a avea o existență corporală.

Expresia „*existență corporală*” nu înseamnă altceva decît *existență obiectivă, adică o existență în afară și independent de conștiință*. Cu alte cuvinte, Engels nu are în vedere o corporalitate determinată, geometrică, fizică etc., ci *corporalitatea în general*, ca determinare a tot ceea ce nu este doar senzație, reprezentare, gîndire (conștiință), ci *realitate obiectivă*. Aceasta rezultă precis, pe de o parte, din afirmația lui Engels că *noi facem abstracție de toate calitățile lucrurilor atunci cînd le subsumăm noțiunii de materie* și, pe de altă parte, din afirmația că eterul, lumina, scînteia electrică etc. trebuie de asemenea să fie incluse în noțiunea de materie, *întrucît există în mod real, deși nu sînt corpuri în sensul obișnuit, restrîns al cuvîntului*.

Pentru a înțelege corect „definiția” lui Engels privind materia, trebuie să avem în vedere și faptul că Engels și-a însușit ideile fundamentale ale materialistului Feuerbach. Or, acesta, cum s-a văzut, nu reduce materia la nici o formă particulară; pentru el, materia este existența obiectivă pur și simplu, tot ce există în afară și independent de reprezentare și de gîndire, avînd în vedere că dumnezeu, spiritul absolut, eul și, în general, toate principiile ontologiei idealiste sînt abstracții lipsite de realitate și de adevăr ³³.

În sfîrșit, semnificația expresiei „*existență corporală*” reiese și din modul în care Engels a definit esența materialismului în general, adică pe baza raportului dintre *existență și conștiință*;

³² Ibidem.

tenței față de conștiință²¹. Deci cuvîntul materie este sinonim cu cuvîntul existență, evident în sensul de existență obiectivă.

Ar fi, desigur, absolut nejustificat să se tragă de aici concluzia că pentru Engels conștiința, viața spirituală a omului este lipsită de existență, nu este ceva „real”. Ca trăire interioară a omului, ca însușire sau funcție a unei părți înfrînte, dar foarte evolute și foarte complexe din univers, creierul omului, conștiința este ceva foarte „real”, existent. Marxismul nu neagă realitatea conștiinței ca fenomen specific, diferit de materie; el este departe de intenția de a reduce idealul la material (la fizic, fiziologic etc.), considerînd senzațiile, percepțiile, ideile — simple urme rămase în creierul omului după acțiunea obiectelor din lumea înconjurătoare asupra organelor noastre de simț sau secreții ale creierului etc.

Oponînd existența conștiinței și desemnînd-o pe cea dintîi prin cuvîntul materie, Engels vrea să sublinieze că universul în general, natura, cosmosul etc. nu implică nici un fel de conștiință că ea este, cum spunea Hegel, *bewusstloses Sein*. A afirma că lumea este materie înseamnă a exprima printr-un singur cuvînt rezultatul cîtorva milenii de dezvoltare a cunoașterii științifice, care arată că lumea nu a fost creată și nu este guvernată de dumnezeu, că ea există independent de spirit, independent de orice fel de rațiune, voință, scop ș.a.m.d.

Acastă idee a fost și va fi totdeauna conținutul principal, năla oricărui concepu materialiste.

dui să deducă totul dintr-o substanță determinată. În felul acesta, filozofii materialişti au încercat să suplinească lipsa cunoștințelor științifice despre realitatea obiectivă. Cînd s-a dezvoltat mecanica, ei au văzut în ea modelul general al explicației materialiste a lumii. Prin urmare, materialiştili premarxiști nu au fost în stare să deosebească sarcinile științei de cele ale filozofiei. Dealtfel, acest lucru nu era posibil în mod obiectiv, deoarece, în lupta împotriva idealismului și religiei, materialiştili nu se puteau limita la simpla afirmație generală a materialității lumii.

Pentru idealiştili, dimpotrivă, existența este condiționată de conștiință, este o funcție a conștiinței. Feuerbach are deplină dreptate cînd afirmă că pentru idealist a fi înseamnă a fi obiect pentru un subiect²².

În cazul formelor populare, simpliste ale idealismului, acest raport dintre existență și conștiință este implicat în ideea că natura este o creație a lui dumnezeu, care este conceput „după chipul

²¹ Ibidem, p. 329 și urm.

²² Vezi L. Feuerbach, în *Texte filozofice*, p. 60—63.

și asemănarea omului" (ca ființă spirituală). În cazul formelor mai subtile ale idealismului, dependența existenței de conștiință, a materiei de spirit este postulată în alte feluri. Berkeley și idealistii subiectivi, în general, afirmă că *a fi înseamnă a fi perceput*, căci toate însușirile lucrurilor reale se prezintă omului ca senzații. Platon, Hegel și idealistii obiectivi, în general, afirmă că *a fi înseamnă a fi obiect al rațiunii*, o *esență inteligibilă*, deoarece numai în ce este rațional există adevăr, certitudine, claritate. Or, atât percepția, cât și rațiunea implică un subiect. Numai că idealismul obiectiv nu definește existența în raport direct cu gândirea sau cu conștiința umană, cu subiectul real al cunoașterii, ci cu un subiect imaginar, „absolut”, conceput bineînțeles după modelul conștiinței umane, al subiectului real. Leibniz, de exemplu, socotea că *monada*, principiul de bază al existenței, trebuie concepută după modelul sufletului, al cului³⁶.

În opoziție cu filozoful idealist, materialistul înțelege prin materie existența, care, în sine, nu implică nici pe Dumnezeu, nici senzația și nici conceptul. *Materia este tot ceea ce există în afară și independent de conștiință ; ceea ce condiționează conștiința, constituie baza apariției și ființării conștiinței.*

Dar o astfel de definiție a materiei nu este prea săracă în conținut, prea abstractă ? Ea nu ne spune nimic despre însușirile sau determinările materiei luate în afara raportului cu conștiința, despre conținutul și structura concretă a existenței, despre formele ei particulare, despre modul în care apar lucrurile etc. Pentru a

că definiția materiei dată de Engels satisface exigențele fundamentale ale unei astfel de definiții, care sînt următoarele : prima, să permită delimitarea precisă a materialismului de idealism ; a doua, să țină seama de relativitatea tuturor cunoștințelor noastre științifice despre realitatea obiectivă.

Definiția lui Engels, s-ar putea spune, satisface aceste condiții în mod ideal ; ea permite o delimitare precisă a materialismului de idealism și, totodată, este destul de cuprinzătoare pentru a face față celor mai neașteptate mutații ale cunoștințelor noastre știin-

Suplețea excepțională a concepției marxiste despre materie poate fi ilustrată, de exemplu, prin noțiunea de *valoare*. În timp ce pentru vechiul materialism materialitatea implica totdeauna ceva compact, palpabil, localizat în spațiu etc., Marx, vorbind despre „obiectualitatea valorii” cu înțelesul evident de *materialitatea va-*

lorii, scrie următoarele : „Obiectualitatea valorii (Wertgegenständlichkeit) mărfurilor se deosebește de văduva Quickly prin aceea că nu știi cum să o lei. În contrast direct cu obiectualitatea senzorială grosolană a corpului-marfă, în obiectualitatea valorii lui nu intră nici un atom de substanță din natură. Putem deci să sucim și să învîrtim cît poțim orice marfă : ca obiect-valoare ea rămîne insesizabilă”³⁷

producătorii de mărfuri : materia valorii nu constă în substanța naturală sensibilă a obiectului-marfă, ci în cantitatea medie de muncă omenească amorfă, nediferențială, necesară pentru producerea ei. Această „obiectualitate fantomatică”³⁸ a valorii se manifestă cît se poate de sensibil în procesul schimbului de mărfuri și provoacă adeseori adevărate dezastre în existența materială a oamenilor.

De concordanța noțiunii de materie din filozofia marxistă cu particularitățile procesului de cunoaștere și cu datele științei moderne și contemporane ne vom ocupa și în alt capitol.

Cu toate că Lenin nu a cunoscut *Dialectica naturii*, care nu fusese publicată în timpul vieții lui, ideile sale despre conținutul noțiunii de materie concordă într-un mod surprinzător cu cele ale lui Engels, ceea ce se explică, bineînțeles, prin modul lor dialectic de gîndire. Totuși, trebuie arătat că Lenin disociază mai categoric noțiunea de materie de noțiunea de substanță, concepută ca un substrat ultim și invariabil al existenței, și subliniază cu mai multă pregnanță deosebirea dintre noțiunea filozofică și reprezentările științelor particulare despre formele și proprietățile concrete ale materiei.

Lenin subliniază în mod constant că materia este o categorie filozofică³⁹. Bineînțeles că Lenin nu a avut niciodată intenția de a opune filozofia științei, așa cum au procedat toți reprezentanții filozofiei speculative de la Platon la Hegel. Dimpotrivă, Lenin subliniază unitatea profundă dintre filozofie și știință, arătînd că amîndouă studiază, în ultimă instanță, aceeași realitate prin aceleași mijloace și pe aceleași cîi fundamentale. Dar Lenin nu putea să piardă din vedere faptul că unitatea dintre filozofie și știință nu

³⁷ K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 62 (subl. ns.).

³⁸ *Ibidem*, p. 52.

³⁹ V.I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, București, Editura poli-

excluce deosebirea dintre ele, existența unui conținut și a unor sarcini specifice fiecăreia dintre ele. În acest sens, el afirmă că materia este o categorie filozofică, cu alte cuvinte, că noțiunea filozofică de materie are un conținut specific, deosebit de conținutul noțiunilor și teoriilor științelor particulare despre formele și proprietățile concrete ale materiei.

Una dintre erorile frecvente ale materialiştilor premarxişti a fost aceea de a absolutiza rezultatele științelor particulare, respectiv de a face din anumite cunoștințe istorice condiționale sau dintr-o știință particulară baza filozofiei ca *teorie generală a existenței*. De regulă, această eroare s-a manifestat prin exagerarea importanței fizicii, considerînd că tot ce există ține de domeniul fizicii. „Omul — scrie d'Holbach — trebuie să recurgă la fizică în toate cercetările sale”⁴⁰. Or, Lenin a înțeles că, delimitînd atît cît este posibil și necesar filozofia de științele particulare, el situează lupta dintre materialism și idealism pe terenul ei propriu și înlătură posibilitatea ca materialismul să fie declarat desuet în momentul în care se produce o mutație bruscă în dezvoltarea

Lenin a arătat că tocmai înțelegerea greșită a raporturilor dintre filozofie și știință a stat la baza părerii absurde formulate de o serie de filozofi și savanți de la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nostru, după care noile descoperiri ale fizicii ar fi demonstrat dispariția materiei. De fapt dispăruseră doar limitele pînă la care a fost cunoscută materia și, odată cu ele, reprezentările mecaniciste despre materie.

În confruntarea dintre materialism și idealism, arată Lenin, nu sînt implicate, la urma urmei, concepțiile noastre despre formele particulare și însușirile concrete ale materiei. „Unica *„însușire” esențială a materiei de a cărei recunoaștere este legat materialismul filozofic este aceea că ea există ca o realitate obiectivă*”⁴¹. Această „însușire” este confirmată de întreaga dezvoltare a științei și a filozofiei și nici o descoperire științifică nu va putea duce în viitor la infirmarea ei. Cunoștințele noastre despre toate celelalte însușiri, dimpotrivă, pot fi modificate; părerile noastre despre esențialitatea și generalitatea lor putînd fi afectate de noi descoperiri.

Confundarea diferitelor accepțiuni nefilozofice ale termenului de materie cu noțiunea filozofică de materie caracterizează încă gîndirea multor oameni de știință din zilele noastre, favorizînd fie reîncrudescența materialismului mecanicist, metafizic, fie îndepărtarea

⁴⁰ Ibidem, p. 69.

⁴¹ Ibidem, p. 234.

de materialism spre idealism. Subliniem încă o dată că a desprinde sensul filozofic al noțiunii de materie de sensul său științific nu

sinteza științei și a practicii. Sensul special pe care cuvântul materie îl are în filozofia marxistă este rezultatul întregii istorii a cunoașterii omenești.

Se poate pune întrebarea : a defini materia ca realitate obiectivă, înțelegând prin „realitate obiectivă” ceea ce există în afară și independent de conștiința omului, este de ajuns pentru a delimita materialismul de toate formele idealismului ? Nu admite și idealismul obiectiv existența obiectivă a lumii ? Nu sînt și principiile care stau la baza ontologiei sale — Dumnezeu, spiritul, ideea, monada etc. — „realități obiective” în sensul precizat mai sus ?

După părerea unora dintre marxiștii contemporani, „definiția leninistă” ar fi îndreptată, într-adevăr, numai împotriva idealismului subiectiv și deci neputincioasă față de idealismul obiectiv. Această părere însă este falsă, deoarece, așa cum s-a arătat mai sus, atît idealismul subiectiv, cît și idealismul obiectiv implică, într-un fel sau altul, condiționarea obiectului de subiect, dependența existenței de conștiință. În toate concepțiile idealiste, existența depinde de ceva conceput după modelul conștiinței omului sau al uneia dintre componentele ei. Deci din acest punct de vedere între idealismul obiectiv și idealismul subiectiv nu există nici o deosebire esențială, lucru pe care Lenin l-a subliniat foarte limpede.

E adevărat că, polemizînd mai ales cu reprezentanții empirio-criticismului, Lenin afirmă adeseori că prin materie se înțelege ceea ce există în afară și independent de conștiința omului, combatînd astfel direct idealismul subiectiv ; în același timp însă, Lenin arată că idealismul obiectiv pune la baza existenței „o abstracție moartă”, la care s-a ajuns prin ipostazierea conștiinței umane, singura conștiință existentă în chip real. Idealismul obiectiv, pentru Lenin, nu este decît un idealism foarte complicat, care substituie „psihicul” întregii naturi fizice⁴².

În fond, Lenin raționează astfel : dacă admitem că materia este ceea ce există în afară și independent de conștiința omenească, admitem implicit că ea este ceea ce există în afară și independent de orice conștiință, deoarece, în realitate, nu există decît conștiința omului, iar conștiința ca principiu al idealismului obiectiv nu este decît „o abstracție moartă”, lipsită de orice con-

⁴² *Ibidem*, p. 212 și 267.

ținut real. Prin urmare, a spune că materia este ceea ce există în afară și independent de conștiința omului înseamnă în mod necesar a spune că materia este ceea ce există în afară și independent de conștiință în general. Deci tot ce există în afară și independent de conștiința omului are ca „însușire” esențială aceea de a fi independent de spirit și, implicit, diferit de spirit, adică de a fi materie.

Din cele de mai sus reiese limpede că „definiția leninistă” a materiei se bazează pe precizarea raportului dintre existență și conștiință; Lenin însuși a subliniat acest lucru și, odată cu el, caracterul gnozeologic al noțiunii de materie. De fapt, pentru Lenin, adeseori gnozeologic și filozofic înseamnă unul și același lucru. Totuși, ne putem întreba din nou dacă este posibil și necesară o definiție a materiei fără referire la conștiință, o definiție ontologică. Răspunzând afirmativ la această întrebare, trebuie totuși să ținem seama de faptul că *valoarea oricărei definiții a materiei depinde de precizarea raportului dintre existență și conștiință (spirit), de afirmarea identității sau opoziției celor doi termeni, a primordialității unuia față de celălalt.*

Putem și trebuie să definim materia, de exemplu, în raport cu mișcarea, cu spațiul, cu timpul ș.a.m.d. Dar ce ne spun astfel de definiții din punctul de vedere al opoziției dintre materialism și idealism? Echivalentul noțiunii de materie în filozofia lui Spinoza este substanța, iar definiția ei sună așa: „Ceea ce există în sine și este conceput prin sine”⁶². Putem oare, bazându-ne numai pe această definiție, să spunem că Spinoza este materialist? Evident că nu! Pentru filozofii idealști, „ceea ce există în sine și este conceput prin sine” este spiritul sau Dumnezeu, iar pentru materialști natura. Definiția ca atare nu rezolvă problema dacă substanța este materială sau spirituală. Neajunsurile definiției lui Spinoza se manifestă chiar în sistemul acestuia, în care materia (întinderea) și gândirea sînt în aceeași măsură attribute ale sub-

Una dintre sarcinile principale ale filozofiei a fost și este aceea de a răspunde la întrebarea în ce raport se află omul ca ființă spirituală față de restul lumii, față de existența luată în general, în totalitatea ei.

Deșemnînd existența în general cu ajutorul noțiunii de materie, ne exprimăm convingerea, bazată pe întreaga dezvoltare a cunoașterii științifice, că în univers numai omul sau ființele care

⁶² Vezi Filica, București, Editura Științifică, 1957, p. 59.

asemenea lui au un organism superior, posedă creier, organe de simț etc. sînt înzestrate cu conștiință. În afara conștiinței ca funcție a materiei superior organizate, nu există nici un alt fel de conștiință, nici imanentă, nici transcendentă, și în acest sens spunem că universul este materie.

Repetăm : filozofia marxistă, respectiv materialismul dialectic, a ajuns prin concepția sa despre materie la conștiința limpede a ceea ce constituie esența liniei materialiste în istoria filozofiei. A reclama o definiție a materiei în afara problemei fundamentale a filozofiei, ca definiție principală a concepției materialist-dialectice, înseamnă a tinde spre o etapă depășită a istoriei materialismului, iar încercarea de a da această definiție a materiei pe baza unor proprietăți „fizice” implică riscul de a lua ceea ce este particular și relativ drept universal și absolut și de a pune din nou, la un moment dat, materialismul filozofic în contradicție cu știința.

Împotriva definirii materiei ca realitate obiectivă s-a formulat obiecția că mișcarea, spațiul, timpul sînt tot „realități obiective” și, prin urmare, nu putem deosebi conceptual materia de ele. De fapt, din momentul în care am precizat că mișcarea, spațiul, timpul etc. sînt *formele* fundamentale de manifestare a materiei am spus tot ce trebuie sau destul pentru a le deosebi pe cele dintîi de cea din urmă. Mișcarea, spațiul, timpul sînt „realități obiective” numai ca atribute ale materiei, ale unor formații materiale, ale unor realități concrete. Luate aparte, ele nu sînt nimic. Fiind atribute ale materiei, ale realității obiective, este firesc ca și ele să aibă un caracter obiectiv. Nu este absurd să spunem că mișcarea este realitate obiectivă *alături* de materie, în afara unui conținut determinat aflat în mișcare ?

O altă obiecție împotriva definirii materiei ca realitate obiectivă a fost formulată astfel : obiectivitatea reprezintă doar una dintre însușirile esențiale ale materiei, dar nu singura. Desigur că materia, realitatea obiectivă are o infinitate de însușiri esențiale, deosebirea dintre esențial și neesențial fiind relativă. Din punct de vedere filozofic, mai precis, din punctul de vedere al opoziției dintre materialism și idealism însă, esența materiei constă numai în aceea că ea este o realitate obiectivă, că ea există în afara conștiinței și independent de ea. Ori considerăm că lumea este obiectivă în sensul precizat mai sus, și atunci *sîntem* materialisti, ori, dimpotrivă, o considerăm ca fiind, într-un fel sau altul, dependentă de conștiință, și atunci *nu sîntem* materialisti. Nici o altă „însușire” nu delimitează materialismul de idealism și vice-

O discuție în jurul noțiunii de materie nu se poate încheia fără a combate părerea unor critici sau comentatori ai marxismului care pretind că pe Marx nu l-ar fi interesat opoziția dintre materialism și idealism sau că în filozofia marxistă nu ar exista o definiție a materiei ș.a.m.d.

Unul dintre aceștia, de exemplu, pretinde că „vorbăria asupra chestiunii primordialității materiei sau spiritului (materialism sau spiritualism ontologic), despre opoziția dintre *realitate* și *idee*, existență și gândire...”⁴¹ nu-l privește pe Marx. Pentru a arăta lipsa de temei a acestei afirmații e de ajuns să ne referim la postfața din volumul I al *Capitalului*, în care Marx arată că, în timp ce la Hegel ideea este demiurgul realului, la el, dimpotrivă, ideea nu este decât rezultatul transpunerii și prelucrării realității în capul omului. Nu se referă Marx aici în mod limpede și neîndoiește la opoziția dintre materialism și idealism? Nu combate el idealismul hegelian? Evident că da!

Există zeci de pasaje în opera lui Marx în care el își exprimă în mod explicit și cât se poate de precis convingerile sale materialiste, în care deci „materialismul ontologic” este opus „spiritualismului ontologic”.

H. Lefebvre denaturează de asemenea gândirea marxistă susținând că Marx folosește noțiunea de materie nu în sensul propriu concepției materialiste despre lume, ci într-un sens aparte, legat de noțiunea de însușire (*appropriation*); prin urmare, esența marxismului, după Lefebvre, nu constă în afirmația că totul este materie, ci în aceea că tot ce există (*tout étant*) apare ca *materia* unei activități date (*la matière d'un travail donné*)⁴². Adevărata cucerire a gândirii lui Marx, spune tot Lefebvre, a fost tocmai aceea de a depăși „dualismele rușinoase”, ca obiect-subiect, om-natură, existență-conștiință⁴³.

Nimeni nu pretinde că esența marxismului constă în expresia „totul este materie”, dacă prin aceasta se înțelege postularea unei substanțe unice și invariabile ca esență a tuturor fenomenelor. De asemenea este adevărat că în filozofia marxistă practica are un rol esențial în determinarea sau în definirea realității obiective pentru om. Dar aceasta nu înlătură noțiunea de materie, nu îndepărtează marxismul de materialism, nu-l situează deasupra opoziției dintre

⁴¹ Vezi K. Axelos, *Marx, penseur de la technique*, Paris, 1961, p. 182.

⁴² Vezi H. Lefebvre, *Problèmes actuels du marxisme*, Paris, P.U.F.

materialism și idealism, ci, dimpotrivă, îi conferă caracterul unui materialism mai profund și, totodată, mai consecvent. Cum se poate afirma că Marx nu recunoaște opoziția dintre *existență* și *conștiință* când el l-a criticat pe Hegel tocmai pentru faptul de a fi identificat procesul devenirii lumii reale, materiale cu procesul ridicării gândirii de la abstract la concret ? Procesul prin care gândirea reproduce realitatea ca ceva concret *pentru spirit*, arată Marx, „nu este în nici un caz procesul de naștere a concretului însuși”⁴⁷, Marx recunoaște nu numai opoziția dintre existență și conștiință, ci și primordialitatea existenței față de conștiință, căci pentru el *idealul* (conștiința) nu e decât *realul* (existența) transpus și prelucrat în capul omului și deci ceva secundar în raport cu realul și dependent de el ; pentru Marx, conștiința (*das Bewusstsein*) nu este decât existența devenită conștientă (*das bewusste Sein*). Or, a recunoaște opoziția dintre existență și conștiință, precum și primordialitatea existenței față de conștiință, înseamnă a recunoaște *materialitatea lumii*, a identifica existența cu materia. Noțiunea marxist-leninistă de materie nu implică absolut nimic mai mult decât atât.

Autorii unei lucrări de istorie a filozofiei susțin că Marx și Engels nu s-au străduit pînă la urmă să ne arate ce înțeleg prin „materie”⁴⁸. De aceeași părere sînt J. Meurers și alții⁴⁹. Impotriva acestei păreri poate fi menționat cel puțin pasajul din *Dialectica naturii* analizat mai pe larg în paragraful acesta, în care Engels definește materia ca existență corporală. Nemulțumirea autorilor citați a fost provocată, desigur, de faptul că Marx și Engels nu au definit materia ca o substanță concretă ; dar ei au făcut acest lucru în mod intenționat, știind că toate reprezentările noastre concrete despre materie sînt istoricește condiționate, supuse revizuirii continue, și numai ideea că lumea nu depinde de spirit este o achiziție definitivă a științei.

Putem fi de acord cu afirmația că nici Marx sau Engels, nici Lenin, cu toate că s-a ocupat mai mult de noțiunea de materie, nu au dat o definiție sistematică, formală a materiei, așa cum se obișnuiește în tratatele de filozofie speculativă. Aceasta se explică

terie la ei rezultă destul de limpede din contextul în care este folosită și din întreaga istorie a filozofiei. La aceasta se adaugă

⁴⁷ K.Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, p. 227.

⁴⁸ *Istoria filozofiei Răsăritului și Apusului*, vol. II, Londra, 1933, p. 400 ; apud F.I. Arhiptev, V.I. Lenin despre noțiunea științifică a materiei, București, Editura științifică, 1939, p. 27—32.

⁴⁹ Vezi *Wissenschaft im Kollektiv*, München, 1930, p. 34.

și disprețul lor pentru un anumit gen de definiții formale, care nu spun aproape nimic și substituie abstracții moarte unui conținut viu și bogat. Pentru Marx, Engels și Lenin, esențialul nu constă în a da definiții pretențioase, ci în a supune unei analize multilaterale faptele și teoriile pentru a degaja concluziile corespunzătoare. Gîndirea lor vie, nuanțată nu se prea împacă cu rigiditatea simplistă a definițiilor scolastice.

O serie de critici contemporani ai marxismului, printre care se numără G. Wetter⁵⁰, A. Falk⁵¹, J. M. Bochenschi⁵² ș.a., con-

Mai sus s-a arătat că acest lucru este imposibil. În concepția clasicilor marxismului, așa cum se va vedea și în paragraful următor, materia, realitatea obiectivă, este dată omului în activitatea lui practică. Dumnezeu este doar conceput ca realitate obiectivă de către credincioși, dar practica social-istorică nu confirmă existența lui. Prin materie nu se înțelege tot ce este conceput ca realitate obiectivă, ci ceea ce există efectiv și poate fi probat cu ajutorul practicii sociale:

J. Wahl și alții consideră că marxismul este doar un *realism*, cu alte cuvinte, esența lui ar consta în afirmația că există o *lume exterioară nouă*⁵³. De fapt, marxismul este un *materialism* și nu doar un *realism*; el nu susține doar *realitatea* lumii sensibile în raport cu ideile și cu reprezentările omului, ci *independența* existenței de conștiință, de spirit. Marxismul este o concepție îndreptată atât împotriva subiectivismului, cât și împotriva spiritualismului, a misticismului ș.a.m.d.

Pornind de la afirmația lui Lenin că natura este dată omului

și un *realism naiv*. Într-adevăr, așa cum subliniază și L. Althusser, *Materialism și empiriocriticism* se situează în spațiul teoretic al empirismului, dar mai ales din punctul de vedere al terminologiei, al referințelor istorice ș.a.m.d. Fondul lucrării însă este orientat împotriva pozițiilor menționate. Lenin subliniază tot timpul rolul activ al gîndirii în procesul cunoașterii și deosebirca dintre conținutul și forma cunoștințelor noastre, începînd cu senzațiile și

⁵⁰ G. Wetter, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, ed. a 4-a, Viena, 1930, p. 336—345.

⁵¹ A. Falk, *Die Weltanschauung des Bolschewismus*, Wartburg, 1933.

⁵² J. M. Bochenschi, *Der sowjet-russische dialektische Materialismus*, ed. a 2-a, München, 1936, p. 72.

⁵³ Vezi J. Wahl, *Tratte de métaphysique*, Paris, 1953, p. 620.

terminând cu noțiunile și teoriile. Afirmția lui Lenin că natura este dată omului prin senzațiile lui trebuie înțeleasă în sensul că senzațiile implică un raport, o relație între subiect și obiect ; ele sînt o verigă de legătură între om și realitatea obiectivă și, prin urmare, nu pot fi considerate „elementele lumii“, nici măcar în sens gnoseologic. Omul nu cunoaște senzațiile, adică doar fenomenele perceptibile, observabile, ci materia, ceea ce este implicat ca *realitate obiectivă* și ca *esență profundă* în senzații și în fenomenele observabile. Faptul că Lenin se ridică atât împotriva idealismului lui Berkeley, cît și împotriva pozitivismului este suficient pentru a demonstra că el nu are nimic comun cu empirismul îngust sau cu realismul naiv.

Dar pentru a sublinia deosebirea profundă dintre materialismul dialectic și empirismul sau realismul naiv, care au fost mai mult sau mai puțin solidare cu materialismul premarxist, trebuie să facem apel la practică.

3. Practica socială ca determinant al realității obiective

Practica social-istorică constituie o bază incomparabil mai solidă pentru concepția materialistă despre lume decît simpla contemplație sensibilă sau rațiunea pură, deoarece prin intermediul ei se stabilește un contact cît se poate de strins, de intim între subiect și obiect, între gîndire și existență. Practica permite materialismului să fie mai subtil și mai suplu, mai bogat în conținut ; ea conferă argumentelor lui împotriva idealismului temeinicie deplină și totodată face posibilă traducerea în limbajul materialismului și rezolvarea efectivă a problemelor reale, raționale care au dat naștere concepțiilor idealiste. Datorită practicii, materialismul marxist se poate detașa de materialismul primitiv, vulgar și de realismul naiv, poate face față cu succes problemelor complexe și situațiilor paradoxale care apar fără încetare în evoluția omenirii.

Înainte de toate, trebuie subliniat faptul că practica permite filozofiei marxiste să evidențieze temeiul real al așa-zisului *postulat al materialismului*. Materialiștii premarxiști și-au mărturisit adeseori neputința în această privință ori s-au limitat să facă

mul lui Berkeley, deși absurd, este cel mai greu de combătut⁵⁴, iar Feuerbach considera că adevărul lumii sensibile este „origi-

materialismul are o bază biologică instinctivă, că el este deja implicat în comportamentul animalelor. Cînd pisica își înfige ghearele în șoarece și nu în propriii săi ochi, ea manifestă, dacă nu chiar o concepție, în orice caz o atitudine materialistă⁵⁵. Evident că în felul acesta materialismul se expunea ironiilor și criticilor filozofilor idealisti și, într-o anumită măsură, legitima calificativele de „dogmatism“, „metafizică primitivă“ ș.a.

Marxismul a arătat că baza convingerii omului în materialitatea lumii, în existența obiectivă, independentă de conștiință a lucrurilor este practica socială. Ideea deosebiri dintre conștiință și existență, dintre „eu“ și „non eu“ a apărut și se bazează pe procesul activității materiale, al transformării naturii de către om; în activitatea practică a ajuns omul să se deosebească pe sine ca subiect al acțiunii imediate de obiectul ei imediat și treptat, pe măsura dezvoltării practicii sociale, să capete convingerea deosebirii dintre conștiință și existență în general. Atît animalul, cît și omul, arată Marx⁵⁷, sînt activi în raportul lor cu natura; dar animalul este activ numai în raport cu însușirile obiectului care sînt adecvate trebuințelor sale biologice ca trebuințe ale ființei sale specifice, ale speciei, în timp ce omul, prin și în activitatea sa, se ridică deasupra trebuințelor sale ca ființă individuală, specifică, ca ființă aparținînd unei specii biologice determinate, însu-

de activitate ale animalului sînt determinate de organizarea sa biologică ereditară, el nu se poate separa de mediul natural, nu poate să-și contrapună obiectul și să devină conștient de deosebirea sa față de lumea obiectelor. La animal, lumea trebuințelor sale nu se deosebește de obiectul însuși, în timp ce la om realitatea obiectivă se detașează de lumea impresiilor și a trebuințelor sale. Cercetările lui J. Piaget și ale altor oameni de știință contemporani au confirmat justicea tezelor marxiste⁵⁸.

Deci deosebirea dintre conștiință și existență nu e dată automat odată cu întuirea sau cu perceperea realității; nu putem spune că ideea realității obiective este „originar prezentă“. Distincția specific umană dintre „eu“ și „non eu“ presupune un pro-

⁵⁴ Vezi *Materialism și empiriocriticism*, p. 25.

⁵⁵ Vezi L. Feuerbach, *Texte filozofice*, p. 250.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 246—247.

ces complex de activitate practică-teoretică. În activitatea practică, materialitatea existenței, natura ei specifică, deosebită de conștiință, se manifestă ca *limită* și ca *rezistență* față de rațiunea pură și față de voința arbitrară ; astfel realul își dezvăluie *sinele* său, esența lui proprie.

Odată cu evidențierea bazei reale a concepției materialiste despre lume a fost demonstrată și inconsistența tuturor încercărilor idealiste de a întemeia ideea de realitate obiectivă bazându-se exclusiv pe principii și raționamente abstracte, cum au făcut Descartes, Fichte ș.a. Inconsistența încercărilor de acest fel apare și mai limpede când este vorba nu numai de realitatea obiectivă *în general*, ci de conținutul ei *determinat, concret*. Nici metoda lui Descartes, nici metoda lui Fichte nu sînt în măsură să permită reconstrucția logică a universului concret ; cunoașterea implică, bineînțeles, momentul construcției logice, dar ca moment integrat ansamblului demersurilor cognitive, în condiționarea lor reciprocă și în desfășurarea lor progresivă, din aproape în aproape ; momentul hotărîtor al acestui ansamblu este cel practic, *realizator*.

Demonstrația materialității lumii și, implicit, a concepției materialist-dialectice despre lume este cuprinsă, de fapt, în istoria industriei și a muncii omenești, în care intră, bineînțeles, și istoria științei. Acesta este sensul profund al afirmației lui Engels că unitatea lumii constă în *materialitatea* ei, care nu poate fi dovedită prin fraze, ci prin dezvoltarea anevoioasă a filozofiei și a științelor naturii (bazate pe practică).

Punînd existența ca *dat*, ca obiect al simțurilor, al contemplației materialismul premarxist nu poate face față nici idealismului transcendent, kantian. Argumentării laborioase din *Critica rațiunii pure* nu i se poate răspunde, cum a procedat Feuerbach, doar prin referire la valențele „metafizice” (adică filozofice, teoretice) ale senzației, ale contemplației.

În istoria filozofiei, Kant are meritul de a fi scos în evidență faptul că obiectele nu ne sînt date pur și simplu prin contemplația pasivă, ci presupun activitatea constructivă a intelectului, a gândirii.

În concepția lui Kant există, bineînțeles, multe elemente eronate, false, de exemplu opoziția absolută dintre forma și conținutul cunoașterii, dintre elementele apriori și cele aposteriori, receptivitatea și spontaneitatea subiectului ș.a.m.d. Din această cauză, el ajunge la concluzia falsă că „lucrurile în sine” nu poate fi cunoscut, că știința are acces numai la „fenomen”, la

Concentrându-și atenția asupra criticii teoriei lui Kant despre „lucrul în sine” ca existență transcendentă, incognoscibilă, Feuerbach pierde din vedere conținutul ei valoros, irecuzabil, și din această cauză nu aduce materialismul la nivelul epocii sale prin depășirea și nu doar prin simpla refuzare a idealismului transcendent. Într-un anumit sens, Feuerbach are, desigur, dreptate atunci când afirmă că realitatea *nu se ascunde de om*, ci i se impune cu *toată puterea*, „cu nerușinare”, cum se exprimă el, și că „lucrul în sine” (transcendent) este o „abstracție lipsită de realitate”. Dar Feuerbach greșește profund când afirmă că *simțurile ne dau obiectul, iar gândirea ne dă doar numele*. Pentru el, gândirea nu este decât o *vedere mai pătrunzătoare* și, prin urmare, cunoașterea realității obiective este contemporană cu perceperea ei.

De pe pozițiile materialismului contemplativ pe care se afla Feuerbach, nici nu se putea găsi soluția problemelor ridicate de constructivismul kantian, adică nu putea fi explicat în mod corect nici rolul activ al gândirii și nu putea fi precizat nici principiul coordonării rezultatelor construcției teoretice cu realitatea obiectivă. Omul, arată Marx, trebuie să facă dovada realității și forței, a caracterului *netranscendental al gândirii sale în activitatea practică*⁵⁰.

Apriorismul și constructivismul sînt fapte incontestabile ale cunoașterii științifice, chiar dacă nu în forma exagerată și rigidă prezentată de Kant. Ele pun probleme dificile materialismului. Aceste probleme își găsesc însă rezolvarea materialistă dacă adoptăm „punctul de vedere al practicii”. Adepții lui Kant au privit cu ironie referirile lui Engels la *industrie* și la *experiment*, precum și exemplul lui cu *alizarina*⁵⁰, dar astăzi sînt puțini aceia care să nu-și dea seama că eșecul kantianismului a fost provocat de *conlucrarea gândirii și acțiunii*. Pentru omul de știință contemporan, ca și pentru Engels, *am înțeles* un fenomen atunci când îl putem *reproduce*. Datorită cooperării gândirii cu acțiunea, cu activitatea materială, arată J. Ullmo, cunoașterea și, respectiv, realitatea dobîndesc cea de-a treia dimensiune, aceea pe care Kant a refuzat-o științei: *pătrunderea la nivele tot mai profunde de realitate, îndepărtarea de universul obiectelor accesibile în mod nemijlocit*⁵¹.

În general, întemeindu-se pe experiența imediată, materialismul contemplativ nu se poate detașa categoric și consecvent de

⁵⁰ Vezi K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, p. 8.

⁵¹ Vezi F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice ger-*

⁵² Vezi J. Ullmo, *Les concepts physiques*, în *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, 1967, p. 671—672.

idealism și de subiectivism nici în gnosologie și nici în ontologie.

Limitându-se, la experiența comună, pasivă, materialismul pre-marxist este incompatibil de asemenea cu metodele și cu rezultatele științei contemporane. Intrucît absolutizează anterioritatea și opoziția realității față de gândire alît pe planul existenței, cît și pe planul cunoașterii, materialismul contemplativ și metafizic nu poate asimila obiectele științei și tehnicii moderne care sînt condiționate de teorie chiar și existențial. În epoca noastră, cum subliniază Bachelard, *realitatea se continuă și se prelungește în realizare*. Baza științei moderne nu este fenomenologia naturală, ci *fenomenotehnica*¹².

A respinge idealismul transcendental sau constructivist al lui Kant și al altora nu înseamnă deci a te întoarce pe pozițiile unui materialism precritic, naiv, simplist, elementar.

Practica ne permite să deosebim ceea ce nu există decît în reprezentarea sau gândirea noastră de ceea ce există în afara lor; dar în practică realul nu se determină ca un *in sine* absolut, metafizic, ci *în raport cu omul*, cu activitatea lui concretă. De aceea toate ideile noastre privind realul sînt în mod necesar relative, în sensul că sînt forme în care subiectul își însușește în mod activ și progresiv ceea ce există în afară și independent de el.

În activitatea practică-teoretică complexă a omului se întrepătrund două procese de sens contrar: pe de o parte, adaptarea gândirii omului la natura realului și, pe de altă parte, asimilarea realului la reprezentările omului, transformarea și „completarea” realității conform cunoștințelor și proiectelor umane.

Idealismul exagerează, de regulă, o latură a acestui proces și ajunge la concluzia că obiectul, existența, este doar un rezultat al exteriorizării „spiritului”, o creație a gândirii, o „construcție logică” etc., în timp ce materialismul contemplativ ignorează, neglijează sau neagă acest aspect. Materialismul marxist permite înlăturarea atît a exceselor idealismului (reducerea obiectivului la subiectiv, a materiei la spirit), cît și a unilateralității, a simplismului inerent materialismului contemplativ (ignorarea rolului subiectivității, al omului). Respingînd exagerările și abuzurile idealismului, materialismul dialectic arată că opoziția dintre obiectiv și subiectiv nu este o opoziție rigidă, invariabilă, absolută.

În filozofia marxistă, subiectul nu este instalat în „lucrul în sine”, dar nici nu este ținut în propria sa subiectivitate. El pro-

¹² Vezi C. Bachelard, *Le matérialisme rationnel, Le rationalisme appliqué, La philosophie du non, passim*.

gresează cu adevărat, trecînd treptat de la *subiectiv* la *obiectiv*, de la relativ la absolut, de la „lucrul pentru noi” la „lucrul în sine”. Concepția marxistă despre materie este deci singura compatibilă cu istoria științei, a cunoașterii, cu relativitatea tuturor cunoștințelor noastre despre realitatea obiectivă.

4. Noțiunea de materie (realitate obiectivă) în lumina științei contemporane

4. 1. Matematica și realitatea obiectivă

În știința modernă și mai ales în fizică, matematica joacă un rol esențial; ea constituie *axul principal al dezvoltării științei*. „Impulsul matematicii dă progresului științei fizice forța și direcția sa” (Bachelard); „matematica a devenit un mijloc esențial pentru a pătrunde în realitatea ascunsă în dosul fenomenelor” (Born); „calculul tensorial cunoaște fizica mai bine decît fizicianul” (Langevin); „trăim într-un univers matematic; totul este matematic sau matematizabil” (Lichnerowicz).

Aceste cîteva aprecieri ale unor oameni de știință remarcabili arată limpede schimbările radicale care s-au produs în ceea ce privește rolul matematicii în știința contemporană. În prezent, matematica nu servește doar pentru a da o formă precisă descoperirilor făcute fără participarea ei, ci este instrumentul principal al invenției, al construcției teoretice în știință. Calculul tensorial creează fizica modernă, susține Bachelard, așa cum microscopul creează microbiologia. Teoria relativității, mecanica cuantică, mecanica ondulatorie, teoria cîmpului, teoria antimateriei ș.a. datorează enorm de mult raționamentului matematic, calculului, modelelor matematice. Lucrul cel mai greu de explicat este acela că realizări ale matematicii pure, construcții matematice rezultate din considerente pur formale, fără nici o tangență cu faptele sau cu preocupările fizicienilor, ba chiar în contradicție cu experiența generală a omenirii, cu intuiția etc., s-au dovedit a fi în cele din urmă corespunzătoare structurilor și proprietăților profunde ale realității.

Cum se explică această coincidență a gîndirii pure cu realității? Langevin, dintre *logica* și *estetica* gîndirii, de o parte, și

De la Pitagora și Platon până astăzi, problemele pe care le ridică raportul dintre matematică și realitatea obiectivă au avut și au un rol esențial în confruntarea materialismului cu idealismul. F. Gonseth consideră chiar că aceste probleme reprezintă momentul de maximă tensiune dintre materialism și idealism. Aceste probleme aparțin în aceeași măsură ontologiei și gnosologiei. Pornind de la ele, s-a putut face afirmația că lumea a fost creată de Dumnezeu prin calcul (*dum Deus calculat, fit mundus*), că Dumnezeu este matematician, nu fizician ș.a.m.d.

Teoriile mai vechi, fie empiriste, fie raționaliste (aprioriste), nu au reușit să dea un răspuns cât de cât satisfăcător. Întrebărilor formulate mai înainte¹³. Mai recent s-a bucurat de mult succes concepția pozitivistă potrivit căreia matematica nu este nimic mai mult decât un limbaj și, ca orice limbaj, ea are un caracter mai mult sau mai puțin convențional și artificial. În ultima vreme însă, concepția pozitivistă a fost supusă criticii din partea unor cercetători de mîna întâi, ca Gonseth, Bachelard, Piaget ș.a., care au dezvoltat superficialitatea și unilateralitatea ei. Neputința pozitivismului de a explica esența matematicii se vedește foarte limpede dacă ne punem, împreună cu Piaget¹⁴, această simplă întrebare: cum se poate ca un limbaj să povestească dinainte evenimentele pe care le descrie? Evident, acest lucru nu e normal pentru un limbaj a cărui funcție nu poate fi decât aceea de a permite punerea în formă a unui conținut experimental dat și amorf.

- Pozitivismul implică înainte de toate o înțelegere greșită, superficială a unor metode noi, ca axiomatizarea și formalizarea. Considerînd sistemele axiomatice formalizate¹⁵ ca pe niște construcții artificiale și convenționale, absolut independente de dezvoltarea anterioară a cunoașterii, de experiența socială, pozitiviștii confundă realitatea cu aparența. Analiza mai profundă a metodelor menționate arată că tezele, în esență formaliste și convenționaliste ale pozitivismului, nu corespund dialecticii reale a gândirii matematicianului. Bachelard subliniază că întreaga problemă pe care o pune construcția axiomatică a matematicii se prezintă într-o lumină cu totul diferită celui care a trăit această

¹³ Vezi M. Flonta, *Problema acordului structurilor matematice cu experiența*, în *Teorie și experiment*, București, Editura politică, 1972, p. 147—

¹⁴ J. Piaget, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968, p. 26.

¹⁵ În ceea ce privește esența axiomatizării și formalizării vezi prezentul volum, secțiunea „Teoria cunoașterii”, cap. XI, paragr. 9.

dialectică a gândirii așa cum se desfășoară ca efectiv⁶⁶. Trebuie să pui mîna la frîmîntatul aluatului axiomatic, spune Gonseth, ca să înțelegi bine problemele pe care le pune axiomatica. Cunoașterea aprofundată a construcției axiomatice arată că ea este, în fond, o metodă de reconstrucție a matematicii și nu de construcție a novo, în sensul absolut al cuvîntului. „Axiomatica... nu este, în fond, decît o metodă și, fără a-i contesta importanța, nu i se poate acorda decît un rol comparabil cu acela al legislatorului... Nu există un domeniu al matematicii, oricît de mic, în care axiomatica să fie suficientă prin ea însăși”⁶⁷. Construind o axiomatică, căutăm să nu avem aerul că folosim ceea ce știința pe care o fundamentăm a aflat deja, dar de fapt o axiomatică poate fi stabilită numai în legătură cu lucruri cunoscute. Bineînțeles că aceasta nu scade importanța axiomaticii pentru știință. Inconștiența și ignoranța pe care o simulează omul de știință au un rol activ, creator⁶⁸.

O contribuție fundamentală la înțelegerea corectă a esenței matematicii și a raporturilor ei cu realitatea obiectivă o aduce *structuralismul genetic*. Cercetările savanților contemporani, în special cele ale grupului Bourbaki, au arătat că la baza întregului edificiu al matematicii, atît de complex și de variat, se află trei structuri⁶⁹ originare, trei așa-zise „structuri mame”: structurile algebrice, topologice și de ordin. Prin urmare, matematica poate fi definită ca știința structurilor formale. Vechea definiție a matematicii ca știință a formelor spațiale și a raporturilor cantitative se vedește a fi prea săracă și unilaterală în raport cu adevăratul conținut al matematicii. Din punctul de vedere al noțiunii de structură nu există o deosebire esențială între „forme spațiale” și „relațiile cantitative”, iar relațiile dintre numere nu sînt corect definite dacă le considerăm pur și simplu „relații cantitative”. Obiectele geometrice, departe de a fi niște forme, adică niște entități statice a căror înțelegere ar implica în mod necesar apelul la intuiție, sînt *grupuri de transformări*, structuri, leagă diferitele tipuri de geometrie fie de teoria numerelor prime,

⁶⁶ Vezi G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1934, cap. I, p. 19—40.

⁶⁷ F. Gonseth, *Les fondements des mathématiques*, Paris, A. Blanchard, 1926, p. 13.

⁶⁸ Vezi G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, p. 32.

⁶⁹ Prin structură înțelegem un sistem de transformări caracterizat prin anumite legi aparținînd sistemului ca atare și a căror funcționare asigură conservarea lui. O structură în accepția modernă a termenului comportă o definiție matematică formală. Vezi mai pe larg despre structură capitolul următor din acest volum.

posibilă trecerea de la o geometrie la alta prin intermediul trecerii de la un grup la subgrupurile sale și invers.

Structura și în special „grupul” este un factor excepțional de construcție și de coerență. Sistemele axiomatico nu reprezintă, în fond, construcții libere, adică arbitrare, ci sisteme de transformări la formarea cărora un rol esențial au structurile corespunzătoare. Axiomele unui sistem nu sînt nimic altceva decît condițiile care asigură invarianța unui grup de transformări. Cunoașterea rolului structurilor în construcția axiomatică a pus capăt, cum spune Bachelard, erei convențiilor mai mult sau mai puțin independente, mai mult sau mai puțin coerente.

La rîndul lui, rolul matematicii în fizică, în științele naturii și în știință în general se explică prin faptul că atît obiectele, cit și legile obiective ale științei pot fi definite de asemenea cu ajutorul noțiunii de structură, mai precis ca *invarianți* ai unui ansamblu de transformări. Prin urmare, dacă un grup de transformări fizice, de exemplu, satisface axiomele unei structuri abstracte, formale, folosind teoremele corespunzătoare, stabilite în cadrul matematicii pure, fizicianul poate prevedea numeroase relații fizice exclusiv cu ajutorul raționamentului matematic, interpretînd operațiile abstracte ale matematicii în termenii corespunzători transformărilor fizice. Privită din această perspectivă, matematica ne apare ca știința structurilor posibile ale realității obiective.

Alegerea structurii matematice convenabile și efectuarea unor eventuale modificări astfel ca sistemul transformărilor posibile să poată da socoteală de anumite transformări reale sînt călăuzite, sugerate și impuse de experiență. Omul de știință nu ia la întîmplare o structură matematică oarecare pentru a o aplica la un domeniu dat. Dacă ar proceda astfel, el nu ar putea să explice și să anticipeze obiectele experienței. El trebuie să identifice structura matematică corespunzătoare structurii realității pe care o

măsură în care există o relație de izomorfism între sistemul de operații matematice și sistemul de transformări fizice.

În opoziție cu structuralismul și cu construcționismul idealist, Piaget subliniază că operațiile prin care se construiesc obiectele matematicii sînt coordonate după anumite legi de totalitate, iar în cunoașterea acestor legi s-au făcut progrese considerabile prin
înainte. Este

servește copilul în dezvoltarea sa și care derivă direct din coordonările generale ale acțiunilor sale asupra obiectelor pot .. împărțite în trei mari categorii, după cum reversibilitatea lor are loc prin *inversune*, ca în cazul structurilor algebrice, prin *reciprocitate*, ca în cazul structurilor de ordine, sau prin *legi de vecinătate*, *continuitate*, *limite*, ca în cazul structurilor topologice. Aceste fapte arată că „structurile-mame” corespund într-o formă rudimentară sau, cel puțin, elementară, foarte îndepărtată de generalitatea și de formalizarea pe care o au pe plan teoretic, unor coordonări necesare funcționării oricărei inteligențe din stadiile cele mai primitive ale formării sale. Nu este greu să se arate că primele operații provin, de fapt, din coordonările senzomotorice, acțiunile sensibile copilului obiectelor, acțiuni care comportă, atât la copil, cât și la puiul de maimuță, anumite structuri ⁷⁰

În concluzie, structuralismul genetic dă câștig de cauză materialismului dialectic în atât de disputata problemă a raportului dintre matematică și realitatea obiectivă.

4. 2. Obiect și relație

Materialismul premarxist poate fi definit *metafizică* (ontologie) a obiectului, în sensul că, pentru reprezentanții lui, existența se reduce, în ultimă instanță, la o colecție de obiecte sau de substanțe, adică de entități definite exclusiv prin proprietăți *inerente* și nu *relaționale*. Relațiile dintre obiecte au un rol secundar în cadrul acestei concepții și, în orice caz, sint *posterioare*, *consecutive*, *condiționate* de existența obiectelor ca atare. Printre formele cele mai pure de manifestare a acestei concepții pot fi considerate ontologia lui Aristotel și atomismul lui Democrit. Atomul este prototipul, forma sublimată a obiectului.

După unii filozofi chiar din epoca noastră, de exemplu, după Meyerson, noțiunea de obiect sau de lucru este și va rămâne punctul de plecare și de sosire al ontologiei științifice. Obiectul sau lucrul este centrul și fundamentul concepției științifice despre existență. Comparînd însemnătatea ideii de lucru cu aceea de relație din punctul de vedere al ontologiei, Meyerson ajunge la lucrul exprimă convingerea noastră în existența obiectivă a realității independent de subiect, pe cînd ideea de

relație (lege) are doar rolul de a stabili raporturile dintre lucruri, considerate din punctul de vedere al subiectului cunoscător. Ideea de lucru sau de obiect este pentru om simbolul a ceea ce lumea are mai real și mai concret⁷¹.

În realitate, știința nu a confirmat punctul de vedere al lui Meyerson. Dimpotrivă, ceea ce o caracterizează este îndepărtarea de reprezentările comune, în general, deci inclusiv de ideea de lucru. În știința contemporană, așa cum arată Carnap, s-a trecut de la descrierea realității în termeni de lucruri sau substanțe și proprietăți (*Eigenschaftsbeschreibung*) la descrierea menii de relații (*Beziehungsbeschreibung*), ceea ce pe plan logic implică trecerea de la enunțuri predicative la enunțuri relative sau relaționale. Nuanțând așa cum se cuvine afirmațiile, Bachelard arată că știința contemporană nu se mai mulțumește să lege pur și simplu elementele descriptive ale unui fenomen de o substanță, fără nici un efort de ierarhizare, fără determinarea precisă și amănunțită a relațiilor cu celelalte obiecte⁷².

Nu e vorba, bineînțeles, de înlocuirea cunoașterii aprofundate a realității printr-un formalism matematic, având ca funcție exclusiv descrierea experienței, cum pretind unii filosofi și chiar unii oameni de știință, ci de precizarea relațiilor și condițiilor pe baza cărora „lucrurile” posedă anumite proprietăți și nu altele, de ierarhizarea nivelelor de existență ș.a.m.d. Știința modernă a pus în evidență inexistența unor esențe izolate, care posedă numai în sine rațiunea lor de a fi și rațiunea de a fi a proprietăților lor.

Relaționismul științei moderne are o justificare metodologică și o justificare ontologică. Din punct de vedere metodologic, relaționismul se explică prin aceea că numai relațiile constituie acel element stabil de care are nevoie omul de știință pentru a gândi. Experiența nu ne oferă decât fenomene care se află în continuă schimbare și transformare, dar pentru a gândi avem nevoie de definiții, respectiv de concepte stabile. Ideea de obiect, de substanță, de atom etc., cum s-a arătat, a apărut tocmai în legătură cu această contradicție dintre experiență și gândire. Știința modernă a rezolvat în alt fel acest paradox, și anume găsind elementul de stabilitate necesar în relațiile repetabile⁷³.

Lenin însuși s-a referit la acest paradox, iar cercetătorii marxisti F. Richter și H. Wendt scriu: „Cu toate că esența fenome-

⁷¹ Vezi *Identité et réalité*, în special cap. II—IX, și *De l'explication dans les sciences*, vol. I, în special „Introducerea” și cap. I.

⁷² Vezi *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1965, p. 102.

⁷³ Vezi J. Ullmo, *Les concepts physiques*, p. 623 și urm.

nelor trebuie căutată în mișcare, în cunoaștere nu putem face nici un pas înainte dacă nu găsim în natură momente de repaus, de discontinuitate..." 74.

Intrucât nici un fenomen observabil nu se repetă într-un mod absolut identic, știința modernă trebuie să se întemeieze pe relațiile repetabile dintre fenomenele sau mărimile observabile și accesibile unor măsurători precise. „Substanțialismul”, „reismul”, sau „șozismul”, este solidar cu caracterul speculativ și contemplativ al științei, în timp ce „relaționismul” este solidar cu caracterul ei experimental (operațional) și constructiv (logic-matematic). În acest sens se poate afirma că conținutul imediat al noțiunilor științei îl constituie relațiile. Aceasta nu înseamnă că știința se ocupă de relații pure, suspendate în gol, că lumea științei moderne este ca umbra unei pinze de păianjen. Prin intermediul relațiilor sînt determinate realități obiective consistente. Relația repetabilă descoperită, subliniază Ullmo, constituie șocul care ne avertizează de prezența unei realități obiective, de prezența a ceva independent de voința sau de convențiile noastre. Acest ceva este pus în raport cu parametrul sau cu parametrii manifestați în relația repetabilă, i se dă un nume și o mărime și în felul acesta se efectuează o veritabilă obiectivare a acestor parametri. În același timp, lumea obiectivă se oferă conceptualizării. Prin relații ne sînt date lucruri, iar prin raporturi suporturi 75.

În știința modernă, relația ocupă un loc central nu numai din punct de vedere metodologic, cu alte cuvinte, ar fi greșit să considerăm că, după ce am luat act de particularitățile metodologice ale științei moderne amintite mai înainte, putem continua, ca și pînă acum, să considerăm obiectul, în accepția primitivă a termenului, ca bază a existenței. Dimpotrivă, știința modernă a evidențiat faptul că proprietățile obiectelor sînt manifestarea solidarității lor, a coesențialității lor, dacă se poate spune așa, folosind o expresie a lui Bachelard. Fiecare obiect este punctul de intersecție al tuturor raporturilor sale posibile cu alte obiecte. Ceea ce este un anumit obiect depinde de raporturile sale cu celelalte obiecte, esența lui nu-i aparține în exclusivitate, ci prin „colaborare” cu restul lumii.

Pentru înțelegerea semnificației adevărate a mutației produse în știința modernă în ceea ce privește raportul dintre obiect și relație, o importanță deosebită are teoria particulelor elementare.

74 F. Richter și H. Wendi, *Philosophische Probleme der Kristallographie*,

ten, Berlin, 1967, p. 264.

75 J. Ullmo, *op. cit.*, p. 631—632 și 637.

În fizica secolului al XX-lea, particulele elementare ocupă locul pe care înainte îl ocupau atomii, despre care s-a spus că reprezintă prototipul obiectului ca bază a vechii ontologii. Spre deosebire de atomi care aveau o existență izolată și ale căror proprietăți se justificau exclusiv prin substanța lor, fără nici o referire la relațiile sau interacțiunile dintre ei, particulele elementare există numai în cadrul și prin intermediul unor *sisteme complexe*, iar proprietățile lor depind de relațiile și de interacțiunile corespunzătoare. Electronul, de exemplu, manifestă proprietăți diferite după cum se mișcă în interiorul atomului, unde nu emite energie în timpul mișcării sale pe orbită, sau în afara atomului, unde emite energie în timpul mișcării sale. Deci, așa cum subliniază Bachelard, nu mai putem susține că electronul, asemenea substanței din concepția tradițională, conține numai în el însuși rațiunea, temeiul proprietăților sale⁷⁶.

În toate încercările de a crea o teorie generală a particulelor elementare, acestea sînt considerate ca *momente* ale unui proces, ale unei totalități dinamice. În ipoteza lui G. Chew, de exemplu, se admite că, așa cum relațiile reciproce dintre protoni și neutroni în interiorul nucleului sînt mijlocite de pioni, relațiile dintre două particule diferite aparținînd tipului de interacțiuni tari sînt mijlocite de cuantele unui anumit cîmp. Aceste cuante sînt, la rîndul lor, particule elementare, care interacționează cu alte particule de asemenea prin intermediul unor cuante. La un moment dat, cuantele care mijlocesc relațiile dintre particulele elementare

scrierea procesului. Ansamblul transformărilor reprezintă deci un sistem închis de particule „elementare”, aflate în permanentă interacțiune. Fiecare particulă elementară există numai prin intermediul celorlalte și împreună cu ele, astfel că ea se definește în

domeniul obiectelor aparent izolate, înrădăcinate în propria lor substanță, știința a descoperit solidaritatea generală a proceselor, relativitatea individualității lor; ea a descoperit că lucrurile sînt mai curînd *extanțe* decît substanțe. Prin termenul „extanță”, împrumutat, se pare, de Bachelard de la Eddington, se urmărește ca gîndirea noastră să fie orientată într-o direcție diferită, sau, mai precis, *complementară* celei corespunzătoare ideii de substanță. În

⁷⁶ G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, p. 50.

⁷⁷ Cf. H. Hörz, *Probleme des physikalischen Weltbildes*, în *Naturforschung und Weltbild*, p. 74-75; idem, *Materiestruktur*, V.E.B. Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1971, p. 143, 147 și 177-178.

timp ce substanța ne împinge să gândim obiectele și proprietățile lor prin referire la un substrat sau la o natură internă invariabilă, „extanța” ne cere să le gândim prin referire la relațiile lor cu lumea înconjurătoare, cu alte obiecte, cu sistemul din care fac parte, ca funcții ale unei ambianțe. Bineînțeles că nu este neapărat nevoie să folosim termenul de „extanță”, ci numai să înțelegem și să recunoaștem caracterul relațional, funcțional al obiectelor științifice.

În știința modernă, dimensiunea cunoașterii pe care a reprezentat-o în trecut ideea de substanță continuă să fie prezentă, ba chiar să constituie o dimensiune esențială. Universul științei nu este un univers plan, bidimensional sub raport gnoseologic, ci tridimensional. El comportă profunzime gnoseologică. Numai că ceea ce în trecut era pus pe seama substanței este pus în prezent pe seama structurii. În cazul atomului, de exemplu, structura și nu substanța asigură unitatea, stabilitatea și specificitatea. Știința modernă explică proprietățile caracteristice ale atomului prin conexiunile și interacțiunile unor entități care se află la un nivel mai profund al realității. Deosebirea față de explicația substanțialistă constă în aceea că, în perspectivă structuralistă, componentele sînt semnificative numai ca termeni ai relațiilor și nu independent de ele. Individualitatea acestor componente și rolul lor ca individualități sînt puternic estompate. Datorită structurii, obiectele sînt unități-totalități; ele se articulează în două direcții, integrîndu-se în sisteme supraordonate și subordonate. Realitatea nu este constituită din obiecte-structuri izolate, ci din sisteme de relații ierarhic corelate.

Numind acesle unități structurale *monade*, un cercetător contemporan subliniază trecerea de la „monadele elementare” la „monada compusă”. O monadă compusă, arată el, este o organizație de „nivele” succesive, o structurare a unui real mai puțin compus, mai elementar. În formele cele mai complexe, ea se prezintă ca o *organizare de structuri*, dintre care aceea de pe treapta cea mai de sus aduce monadei coeziunea ei de ansamblu, legînd structurile inferioare de cele mai puțin nemijlocite. Toate aceste structuri se articulează între ele și reacționează unele asupra altora. Fiecare mod de organizare posedă funcțiile și proprietățile sale caracteristice, creează ceva nou față de structurile inferioare. Proprietățile compusului nu pot fi descrise exclusiv cu ajutorul proprietăților componentelor izolate. Pe de altă parte, organizarea superioară nu absoarbe într-o fuziune structurile inferioare, acestea

lunii fizice se poate insera în înțelegerea lumii biologice, ba chiar și în înțelegerea „monadelor” superioare, psihobiofizice⁷⁸.

De fapt, știința modernă nu reclamă pur și simplu renunțarea la ideea de obiect ; ea ne cere doar să-l relativizăm, să vedem în obiect un „moment” al existenței și termenul unor raporturi ; obiectul trebuie corelat cu structura subiacentă și adiacentă ; știința ne cere ca atunci când gândim realul să nu rămânem fixați într-o imagine statică, ci să trecem fără încetare de la obiect, ca un ansamblu de proprietăți determinate, relativ stabile, la structură și invers.

Legătura dintre noțiunea de obiect și noțiunea de structură, respectiv legătura dintre cunoașterea comună și cunoașterea științifică, se poate face prin noțiunea de *invariant*. Invarianții, arată Born, sînt noțiunile despre care știința modernă vorbește așa cum vorbește limba uzuală despre obiecte și cărora le atribuie denumiri ca și cum ar fi obiecte obișnuite, cu toate că ele nu sînt asemenea obiecte. Un electron nu este un corpuscul în același sens în care este un grăunte de nisip sau de polen, deoarece, de pildă, în anumite condiții el nu are o individualitate bine determinată. Totuși, electronul are anumite proprietăți comune cu ale particulelor obișnuite, iar aceasta justifică denumirea sa⁷⁹.

În fața noilor metode și a noilor concepte care caracterizează știința modernă, unii oameni de știință sau filozofi susțin că ele ar demonstra existența unui fond insondabil al realității, ele ar arăta că *substanța* fenomenelor ar rămîne pentru totdeauna inaccesibilă cunoașterii. Această părere este cu totul nefundamentată. Așa cum subliniază Bachelard, ea implică o atitudine naivă, preștiințifică față de realitate. Iraționalismul ar vrea să vadă mereu lucrurile în felul său ; el pretinde că se limitează la problemele prime, dar de fapt el se ferește de ucenicia îndelungată care i-a permis omului de știință să rectifice perspectivele inițiale și să abordeze o problemă precisă. Iraționalistul nu reușește să înțeleagă revoluția epistemologică prin care trece știința contemporană și datorită căreia tot ceea ce el postulează ca substanță se profilează cu

organizării structurale a materiei și nu dedesubt ; aceste calități sînt *fapte de compoziție* și nu fapte ale căror rădăcini s-ar afla în *substanța intimă a componentelor*. Tocmai pentru că este incapabil să înțeleagă această mutație epistemologică, filozoful irațio-

⁷⁸ Vezi M. Maigne, *Structure de la matière*, Paris, P.U.F., 1963, p. 67-68.

⁷⁹ Vezi M. Born, *Fizica în concepția generației mele*, București, Editura științifică, 1959, p. 33 și 203.

nalist se crede îndreptăţit să-i reproşeze omului de ştiinţă că acesta nu ştie ce este substanţa electronului. În vechea filozofie, substanţa era considerată ca punctul terminus al analizei sau ca punctul de plecare al deducţiei. În ştiinţa modernă, substanţa este rezultatul unei sinteze raţionale şi al unei realizări experimentale. Prin urmare, ea nu are nimic comun cu fondul de mister insondabil pe care i-l atribuie filozoful iraţionalist. Avem mai multe şanse să ştim ce este zahărul fabricând zaharuri, decît analizînd zahărul⁸¹.

După cum se poate vedea, în aceste raţionamente filozoful francez se întâlneşte cu idelle lui Engels şi Lenin, formulate cu multe decenii în urmă, privind semnificaţia antiagnostică, deci implicit antiiraţionalistă a practicii sociale, în cadrul căreia omul, reproducînd fenomenele naturale în condiţii dorite de el, ba chiar producînd fenomene noi, inexistente în natură, pe baza cunoaşterii legilor corespunzătoare, *ipso facto*, infirmă argumentele agnosticilor, scepticilor, iraţionaliştilor ş.a.m.d.

Tot atît de lipsite de temelii sînt şi alte poziţii idealiste sau agnostice, ca, de pildă, poziţia lui L. Brunschwig, L. Rougier ş.a., care încearcă să promoveze fie un idealism matematic, fie un fenomenism sau subiectivism al relaţiei, al structurilor logico-matematice ş.a.m.d.

Critica justificată a acestor concepţii este însoţită cîteodată în studiile şi articolele unor autori marxişti contemporani de promovarea unor idei şi teze de esenţă materialist-metafizică sau realist-naivă, care nu au nimic comun cu materialismul dialectic. Aşa, de exemplu, combătînd teza că ştiinţa modernă studiază raporturi fără suporturi, nu se ţine seama că, într-un anumit sens particular, această teză poate să aibă un conţinut raţional. Cînd oamenii de ştiinţă contemporani afirmă că ecuaţiile cîmpului sînt raporturi fără suporturi, cei mai mulţi dintre ei au în vedere *suporturi mecanice*, suporturile concepute sub forma eterului ş.a. Ei vor să sublinieze că lumina şi cîmpul, în general, nu presupun nici un suport străin, fiind propriul lor suport ; ei vor să sublinieze de asemenea că esenţa cîmpului trebuie concepută *altfel* decît era conceput eterul şi substanţa în genere în fizica clasică⁸².

În teoria relativităţii, studiul raporturilor fără suporturi înseamnă renunţarea la spaţiul şi la timpul absolut ca suporturi ale

⁸¹ Cf. G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Paris, P.U.F., 1933, p. 9, 81, 96 şi 103, şi *La philosophie du non*, Paris, P.U.F., 1940, p. 56.

⁸² Cf. A. Einstein şi L. Infeld, *Evoluţia fizicii*, Bucureşti, Editura tehnică, 1957, p. 112, 118, 149, 195 şi 233 ; vezi şi A. Einstein, *La Relativité*, p.

dimensiunilor și ale duratelor evenimentelor. În matematică, studiul raporturilor fără suporturi înseamnă renunțarea în construcția sistemelor formale la intuiție și la modelele intuitive ca suporturi ale raporturilor studiate. Astfel de studii au stat la baza unor cuceriri importante ale științei moderne. Or, tocmai acest lucru nu-l înțeleg unii autori, care promovează în numele marxis-

unui materialism mecanicist, primitiv, bazându-se nu pe metodele și rezultatele științei moderne, ci pe un lucru alăt de vag și contradictoriu ca „bunul-simț”.

4. 3. Materie și energie

Una dintre cele mai importante descoperiri ale științei moderne, cu consecințe revoluționare asupra ideilor filozofice gene-

dintre materie și energie. Accastă legătură se manifestă în modul cel mai limpede în legea lui Einstein, care definește energia totală a unui sistem material oarecare : $E = mc^2$. Deci materia, în natura ei profundă, în intimitatea ei cea mai lăuntrică este mișcare, adică acțiune efectivă și capacitate ineputabilă de acțiune. Înainte de descoperirea lui Einstein, arată Bachelard, se putea spune că materia are energie. Energia era atașată de materie așa cum un cal este înhamat la o căruță. Un asemenea fel de a înțelege raportul dintre materie și energie presupune o concepție greșită despre materie, potrivit căreia, în sine, materia este inertă, mișcarea fiind o însușire tranzitivă a materiei. Acest materialism exteriorist, materialism al materiei lipsite de energie internă, al materiei reduce la este absolut necorespunzător datelor noi ale științei⁸¹

Într-un anumit sens se poate spune că în știința contemporană energia joacă rolul pe care în vechea filozofie l-a avut „lucrul în sine” ; ea este suportul veritabil al fenomenului, în sensul că considerațiile dinamice la baza cărora se află noțiunea de energie îndeplinesc o funcție explicativă esențială. După ce a descris fenomenul, știința apelaază la energie pentru a-l înțelege și explica. Așadar, pentru a sublinia unitatea internă dintre materie și energie, putem să spunem că materia este energie sau că „exis-

⁸¹ Vezi G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, cap. V.

tență este energie și energia este existență”⁸³. O asemenea afirmație nu are nimic comun cu ideea absurdă că existența este mișcare pură, mișcare fără ca ceva să se miște. Existența, materia este energie în sensul că tot ce există, există în mișcare și prin mișcare.

Ideea legăturii interne și indisolubile dintre materie și mișcare

ca un principiu de bază al materialismului dialectic⁸⁴. Profunzimea concepției sale se manifestă limpede în afirmația că a cunoaște formele de mișcare a materiei înseamnă a cunoaște materia însăși⁸⁵. La rândul lui, Lenin a insistat mult asupra faptului că „materialistul dialectician nu numai că vede în mișcare o însușire indisolubilă a materiei, dar el respinge totodată concepția simplistă despre mișcare etc.”⁸⁶. Prin „concepția simplistă despre mișcare”, Lenin înțelege, desigur, materialismul mecanicist, metafizic, pentru care materia este o substanță inertă, iar mișcarea este admisă numai ca deplasare, deci ca o proprietate exterioară și tranzitivă, ceea ce înseamnă că materia poate exista și fără ea.

Împotriva acestui materialism al substanței inerte și al mișcării mecanice s-au ridicat și se ridică de asemenea mulți dintre reprezentanții de astăzi ai curentului numit *energetism*, subliniind esența dinamică a materiei. Neînțelegerea acestui rol esențial al energetismului în știința contemporană poate face ca atitudinea critică față de el să aibă, în raport cu cerințele dezvoltării științei, o semnificație negativă, reacționară. Afirmația energetiștilor că realitatea obiectivă este, în ultimă instanță, energie și nu materie înseamnă de fapt că mișcarea și acțiunea sint determinări mai profunde ale existenței decât repausul și inerția.

Ignorând materialismul dialectic, energetiștii folosesc de obicei un limbaj neadecvat, derutant. Prin materie, de exemplu, ei înțeleg în mod curent substanță, corp, tot ce are masă de repaus, tot ce este ponderabil, spre deosebire de radiație, câmp, lumină, care constituie energia. În concepția lor însă energia este tot atât de reală și de obiectivă ca și „materia”. Prin urmare, expresiile „materializare” și „dematerializare” folosite în mod frecvent de energetiști și de fizicienii contemporani în general înseamnă de fapt trecerea de la o stare a materiei, în accepția filozofică a termenului, la alta, de exemplu de la radiație (lumină, câmp) la sub-

⁸³ Ibidem, p. 177 (subl. ns.).

⁸⁴ Vezi *Anti-Dühring*, p. 33 și urm.

⁸⁵ *Dialectica naturii*, p. 533.

⁸⁶ *Materialism și empiriocriticism*, p. 261 (subl. ns.).

acestor expresii de *materializare* și *dematerializare*, care indică cazuri, energetiștii sînt mai aproape de materialismul dialectic decît adversarii lor, care, de regulă, apără materialismul meca-

Există, fără îndoială, și o variantă idealistă a energetismului. Reprezentanții acesteia fie că dau termenului de energie un sens spiritualist mistic, fie că îi atribuie un rol pur metodologic, convențional. În știință, contestîndu-i orice semnificație obiectivă. Într-o măsură sau alta, din această categorie au făcut parte chimistul W. Ostwald și fizicianul P. Duhem. Criticîndu-i, Lenin a scos în evidență maniera subtilă în care se încearcă promovarea idealismului prin intermediul energetismului. La afirmația energia trebuie să aibă un purtător material, Ostwald a ripostat subliniind că acest lucru nu este necesar, deoarece natura nu este obligată să fie alcătuită din subiect și predicat. „În realitate — scrie Lenin — eliminarea mintală din «natură» a materiei, ca «subiect», nu înseamnă decît admiterea tacită a *gîndirii* ca «subiect» (deci ca element primordial, ca punct de plecare, independent de materie) în domeniul filozofiei“. Ostwald a încercat să ocolească alternativa filozofică inevitabilă dintre materialism și idealism utilizînd cuvîntul energie într-un sens imprecis. „Dacă energia este mișcare — arată Lenin —, n-ați făcut decît să deplasați dificultatea de la subiect la predicat, n-ați făcut decît să transformați problema : oare natura se află în mișcare ? În problema : oare energia este materială ? Oare transformarea energiei are loc în afara conștiinței mele, independent de om și de ome-

mului dialectic, esențial este ca energia să fie înțeleasă ca o determinare a existenței, transformările energetice considerate procese reale, cu alte cuvinte, ca termenului de energie să i se recunoască o semnificație obiectivă, ceea ce se și întîmplă astăzi la marea majoritate a oamenilor de știință. Chiar și Ostwald, cum remarcă Lenin însuși, înțelegea „într-o mulțime de cazuri, dacă nu chiar în enorma majoritate a cazurilor, prin cuvîntul

¹⁷ P. Langevin, *Gîndire și acțiune*, București, Editura științifică, 1961,

¹⁸ *Materialism și empiriocriticism*, p. 204—205.

¹⁹ *Ibidem*, p. 266.

Însă că prin „mişcare materială” nu trebuie să se înțeleagă simpla deplasare a unui corp inert, ci acțiunea *mediu absolut dinamic*.

Dat fiind faptul că materia, existența obiectivă, are o natură profund dinamică, ea nu mai admite reprezentările care-i atribuie forme rigide, statice și nici localizări precise. Considerațiile energetice, obligatorii pentru omul de știință contemporan, nu ne mai permit să vedem în molecule, atomi, particule niște corpuri solide minuscule, care posedă o figură determinată. Atribuirea unei forme (figuri) unui astfel de obiect, afirmă Bachelard, este o problemă delicată, pentru rezolvarea căreia trebuie să se fi înțeles în prealabil caracterul oarecum *virtual* al formei, adică faptul că forma unui compus se află sub dependența *forțelor de compoziție* și deci nu putem vorbi de forma unei molecule fără să ținem seama de faptul că ea e izolată sau nu. Forma nu e decât un *moment* într-un proces de perpetuă *deformare*.

Concluzii asemănătoare trebuie să tragem și pentru *localizare*. Multă vreme, de exemplu, s-a considerat că a ocupa un loc precis în spațiu este o proprietate evidentă și absolută a materiei, ca și aceea de a avea o formă determinată, invariabilă. Or, știința modernă a demonstrat că ambele păreri sînt false. Există formații materiale care nu pot ocupa un loc precis în spațiu, după cum nu pot avea o figură determinată. Geometria convenabilă descrierii unei formații de electroni, de exemplu, nu poate fi decât o geometrie a vecinătății, o topologie⁹¹.

Interpretarea filozofică a unor date fundamentale ale fizicii contemporane, mai ales ale mecanicii cuantice, se izbește de obstacole serioase, care sînt puse de mulți cercetători marxiști pe seama dificultăților inerente procesului de trecere a oamenilor de știință de la materialismul mecanicist la materialismul dialectic⁹².

Una dintre cele mai grele probleme pentru fizica actuală este înțelegerea raportului dintre proprietățile corpusculare și proprietățile undulatorii, adică dintre *undă* și *corpuscul* la nivelul microcosmului. În fizica mai veche, clasică, cele două cate-

pusculară, cît și o ipoteză ondulatorie, se considera a fi de la sine înțeles că afirmarea uneia înseamnă respingerea celeilalte. Pe scurt, folosind limbajul fizicienilor, putem spune că *materia* și *radiația* (energia) erau concepute ca stări absolut distincte, separate, caracterizate prin proprietăți *exclusive*.

În fizica contemporană, proprietățile corpusculare și cele ondulatorii apar la unul și același obiect, adică alît la componentele lumii, ale radiației : fotonii, cît și la componentele „materiei”, ale substanței : electronii, protonii etc. Pentru a ne da bine seama de caracterul paradoxal al acestei situații, trebuie să avem în

în timp ce frecvența și numărul de unde se referă, tot prin definiție, la un domeniu foarte mare al spațiului și al timpului, practic infinit.

Pentru interpretarea acestui „dualism” al proprietăților au fost emise numeroase ipoteze. Erwin Schrödinger, de exemplu, consideră că în realitate nu există decît undele ; particulele de „materie” și cuantele de energie nu sînt decît iluzii, la baza cărora se află interpretarea greșită a fenomenelor de rezonanță care apar în cazul interferenței undelor. El pretinde că orice stare de lucruri, fie din fizică, fie din alte domenii ale științelor naturii, poate fi descrisă cu ajutorul undelor, pe cînd încercarea de a descrie fenomenele fizice cu ajutorul particulelor duce la idei absurde, cum sînt, după părerea sa, orbitele staționare și salturile cuantice admise de atomistica lui Bohr. Punctul de vedere al lui Schrödinger s-a izbit însă, de rezistența unor savanți ca Bohr, Born, Pauli și alții⁹².

Fizicianul american David Bohm și alții, dimpotrivă, înclină să nu recunoască decît existența particulelor. Dar pentru a explica fenomenele aleatorii proprii fizicii atomice, ei trebuie să facă apel la niște „parametri ascunși”. Un neajuns important al ipotezei „parametrilor ascunși”, recunoscut de Bohm însuși, este acela că, în limitele dezvoltării actuale ale științei, nu este posibilă determinarea experimentală a acestor parametri. Bohm speră că acest lucru va putea fi realizat în viitor. În afară de aceasta, unii fizicieni, ca de exemplu W. Pauli, consideră că procedeul lui Bohm duce la contradicții, iar matematicianul von Neumann

⁹² Vezi M. Born, *op. cit.*, p. 170.

a demonstrat încă în 1932 că este imposibil să fie introduși „parametrii ascunși” fără a se ajunge la un conflict cu principiile mecanicii cuantice. Astfel că Born, referindu-se la poziția lui Bohm și a partizanilor săi, scrie: „Cu aceasta, mișcarea reacționară a partizanilor particulelor poate fi considerată ca lichidată”²³.

Concepția care se bucură de adeziunea cea mai largă în rândul fizicienilor este aceea bazată pe ideea de *complementaritate*. „Așa cum conceptul de *relativitate* exprimă faptul că fiecare fenomen fizic depinde în mod esențial de sistemul de referință care servește la încadrarea lui în spațiu și în timp — scrie Bohr — tot așa conceptul de *complementaritate* este un simbol al limitării fundamentale în fizica atomică a reprezentării noastre obișnuite privind fenomenele independente de mijloacele de observație”²⁴. Cu alte cuvinte, Bohr afirmă că starea de corpusul sau de undă nu este independentă de aparatele folosite pentru observarea particulei, pentru măsurarea diferitelor ei proprietăți. Acesta este fondul așa-zisei *interpretări de la Copenhaga* a mecanicii cuantice. Dezvoltarea științei va arăta dacă această interpretare este adevărată sau falsă. În prezent, majoritatea fizicienilor, printre care se numără și un mare număr de fizicieni din țările socialiste, consideră că „interpretarea de la Copenhaga” corespunde faptelor.

La situația existentă a contribuit, desigur, în mare măsură faptul că disputa dintre Bohr și Einstein în jurul teoriei complementarității, care a durat decenii de-a rândul, s-a sfârșit cu victoria celui dintâi, în sensul că, la toate obiectiile ingenioase formulate de Einstein, Bohr a găsit răspunsul cuvenit²⁵. Creatorul teoriei relativității a murit cu convingerea că mecanica cuantică este conceptual incompletă, fără să fi putut dovedi acest lucru. Alături de Einstein au manifestat rezerve față de interpretarea de la Copenhaga și alți mari fizicieni ca Planck sau Laue.

Pentru a aprecia din punct de vedere filozofic interpretarea de la Copenhaga trebuie să ținem seama în primul rând de faptul că Heisenberg și adepții interpretării de la Copenhaga, în gene-

Or, în ideea că există o asemenea interacțiune între microobiect,

²³ Ibidem, p. 136

²⁴ N. Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine*, Paris, Editions Gonthier, 1961, p. 16.

²⁵ Vezi N. Bohr, op. cit., cap. IV, p. 55—100.

²⁶ Vezi W. Heisenberg, *Physique et philosophie*, Paris, Editions Albin

aparat și demersurile fizice ale omului de știință, în-11 primul nu poate fi detașat la nivelul actual de dezvoltare a teoriei științifice și a tehnicii de cercetare de celelalte, nu este nimic incom-

menea, în ideea că între două observații consecutive microobiectul se află într-o interacțiune necontrolabilă cu microstructura aparatului și implicit cu microstructura necunoscută a universului. Actul măsurării diferiților parametri ai microobiectului nu este, în fond, decât un caz particular al interacțiunii generale, adică al unui proces care se produce și în natură, independent de orice acțiune conștientă, de urmărirea unui scop ș.a.m.d. Impulsul electronului se modifică ori de câte ori acesta trece printr-o deschizătură foarte îngustă, fie că această deschizătură este opera omului, fie că este opera naturii. Faptul în sine nu se modifică prin aceea că modificarea stării sistemului datorită interacțiunii sale cu electronul și în funcție de starea electronului poate deveni o metodă de măsurare a poziției sau impulsului acestuia⁷⁷.

În afară de aceasta, inserțiunea subiectului în desfășurarea fenomenului microcosmic nu se soldează prin apariția unui lucru care ar depinde *în întregime* de subiect, chiar dacă prin „subiect” înțelegem sisteme tot atât de materiale ca și obiectul cercetat. Înainte de efectuarea primei măsurători și între două măsurători consecutive, afirmă Heisenberg, microobiectul nu este decât *potentia*, împrumutînd acest termen de la Aristotel. Dar Heisenberg dă acestui termen un sens diferit de cel aristotelic, întrucît microobiectul în cazurile menționate este *potentia* numai în raport cu forma concretă pe care o are după interacțiunea cu dispozitivul de măsură, dar nicidecum în raport cu orice formă. În sine, el nu este virtualitate, posibilitate pură, ca materia la Aristotel. Heisenberg nu pretinde acest lucru. Prin intervenția sa, așadar, subiectul determină o trecere de la o posibilitate relativă la realitatea corespunzătoare. Avem de-a face cu un caz de *transformare practică* a realității obiective, și poate că deosebirea dintre „realitate” și „realizare” nu este foarte mare, dar în această privință omul de știință nu știe deocamdată nimic precis.

Este important de asemenea să subliniem că trecerea de la posibil la real care se realizează prin operația de măsurare nu este un proces care se desfășoară după bunul plac al subiectului. Heisenberg și adepții „interpretării de la Copenhaga” nu contestă obiectivitatea legilor care stau la baza mecanicii cuantice. Ei pre-
tind doar că aceste legi aparțin nu microobiectului ca atare, în

⁷⁷ Vezi B.G. Kuznețov, *De la Galilei la Einstein*, București, Editura politică, 1968, p. 192.

sine, ci sistemului format din microobiect și dispozitivul de măsură, cu alte cuvinte, ele sînt legi ale interacțiunii celor două componente ale sistemului. Această idee, un fizician de renume, Mandelstam, a exprimat-o foarte bine, arătînd că mecanica cuantică nu este o gramatică a unui limbaj neclasic, ci un dicționar pentru efectuarea traducerii din limbajul neclasic în limbajul clasic cu indicarea exactității traducerii. Traducerea exactă în „limbajul impulsului” implică inexactitatea traducerii simultane în „limbajul coordonatelor” și invers. Deosebirea esențială dintre microobiect și obiectul clasic constă în aceea că noțiunile de coordonată și impuls nu sînt pe deplin convenabile celui dintîi⁹⁸. Rezultă deci că dependența microobiectului de „subiect” nu privează microobiectul de caracterul de realitate obiectivă, adică de existență în afara gândirii și reprezentării. În această privință deci, interpretarea de la Copenhaga nu vine în contradicție cu principiile filozofiei marxiste.

Acolo însă unde adepții „școlii de la Copenhaga” greșesc este considerarea raportului dintre obiect și subiect în fizica microcosmului ca manifestarea unui *caz-limită* al cunoașterii, ca expresia unor *legi fundamentale* ale naturii. Desigur că argumentele lor sînt puternice și, la ora actuală, nu li se poate opune ceva la fel de temeinic, dar întreaga istorie a științei ne arată că omul a ieșit totdeauna din „fundăturile” cunoașterii, a reușit să rezolve numeroase probleme care păreau insolubile.

De multe ori se susține că „interpretarea de la Copenhaga” este de esență pozitivistă și, ca atare, inseparabilă de idealism, subiectivism, agnosticism etc. Într-adevăr, nu se poate nega faptul că, în evoluția lor, unii dintre reprezentanții acestei „școli” au fost mai mult sau mai puțin sub influența pozitivismului, că unii manifestă și azi atitudini filozofice greșite sau că foarte mulți folosesc un limbaj cu rezonanțe pozitivistice. Ne referim, bineînțeles, la aspectele negative ale pozitivismului. Cu toate acestea, marea majoritate a reprezentanților „școlii de la Copenhaga” resping pozitivismul ca variantă a idealismului subiectiv, a agnosticismului etc. Exemplul cel mai concludent, în această privință, îl oferă Max Born. Părerea că obiectele fizice nu corespund lumii materiale exterioare, ci sînt doar rezultate ale unor operații efectuate de noi, este combătută energic de Born, deoarece ea reprezintă „un subiectivism extrem”, un „solipsism fizic”. Born res-

progresul științei, datele fizicii putînd fi înțelese satisfăcător ca

⁹⁸ Vezi B.G. Kuznețov, *op. cit.*, p. 493.

o descriere a „experienței” și nu a unei lumi exterioare⁹⁹. El recunoaște că pozitivismul are un temel istoric: abordarea naivă a problemei realității de către fizica newtoniană. Teoriile moderne reclamă o revizuire a modului în care se pune această problemă. Noua formulare a problemei realității se dezvoltă încet și probabil n-a ajuns încă la o expresie definitivă¹⁰⁰. Cu toate acestea însă, numai oamenii rupți de practică, de acțiunea și de observația reală, numai oamenii care se adîncesc atît de mult în matematica pură, în logică sau în metafizică încît se înstrăinează de lume pot să renunțe la noțiunea de realitate obiectivă.

Referitor la faptul că pozitiviștii nu admit în cel mai bun caz decât realitatea „senzațiilor”, mai bine zis a obiectelor percepute în mod nemijlocit și nicidecum a „obiectelor abstracte” ale științei, cum sînt atomii, particulele, cîmpurile ș.a.m.d., pe care le consideră simple simboluri necesare coordonării și organizării datelor imediate ale experienței, Max Born arată că, în ceea ce privește realitatea lor, nu există nici o deosebire între lucrurile macroscopice, perceptibile, și cele microscopice, imperceptibile. Unde se încheie realitatea macroscopică în care trăiește experimentatorul, se întrebă el, și unde începe lumea atomilor din care ideea de realitate trebuie să fie alungată pe motivul că este iluzorie? „Evident — conchide Born —, nu există o asemenea graniță; dacă sîntem nevoiți să atribuim realitate obiectelor uzuale din viața de toate zilele, inclusiv instrumentelor și materialelor folosite în experiențe, atunci nu putem nega nici realitatea obiectelor pe care le putem observa numai cu ajutorul instrumentelor”¹⁰¹. Dacă ținem seama, de exemplu, de materialul faptic imens pe care l-a acumulat teoria cinetică în favoarea existenței reale a moleculei, atunci nu ne putem îndoi nici o clipă de existența acesteia, cu toate că ea nu ne este dată în mod nemijlocit ca obiect al experienței. Iar dacă negăm existența moleculei pentru că nu o putem observa în mod direct, atunci trebuie să negăm și existența glonțului în intervalul dintre descărcarea armei și atingerea țintei, deoarece nici pe acesta nu-l vedem. Și glonțul poate fi considerat un simbol abstract, fără un corespondent real, cu ajutorul căruia legăm două „fapte”.

Born consideră că rădăcina acestei „ciudate îndoieli” cu privire la realitatea moleculelor etc. o constituie identificarea nejustificată a conținutului cuvîntului „real” cu conținutul expresiei

⁹⁹ M. Born, *op. cit.*, p. 186.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 188.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 190.

„cunoscul în toate amănuntele”. Dar pe această bază n-ar trebui să-i considerăm reali nici pe romanii din timpul lui Cezar.

Fizica întâmpină într-adevăr dificultăți serioase în legătură cu conceptele ei fundamentale referitoare la realitatea obiectivă, arată Born, dar depășirea lor nu este favorizată de pozitivism, deoarece acesta denaturează sensul teoriilor fizice actuale. Pozitivistii, de exemplu, pretind că teoria relativității a renunțat la studiul proprietăților materiei, ceea ce nu este adevărat. Teoria lui Einstein nu numai că nu a renunțat la studiul proprietăților materiei, dar a și îmbunătățit considerabil metodele de lucru corespunzătoare acestui scop, făcând posibilă determinarea unei mărimi independent de orice sistem de referință. Față de această mărime, spațiul și timpul, luate separat, sînt doar niște „proiecții” particulare, aflate cam în același raport cu ea în care se află și umbrele elipsoidale ale unui cerc proiectate pe niște suprafețe plane situate în poziții diferite. Luînd în considerare umbrele de pe mai multe plane, se poate demonstra că invariantul lor comun este un cerc, a cărui rază poate fi calculată. Tot așa, luînd în considerare lungimile și duratele măsurate în raport cu diferite sisteme de referință, poate fi evidențiat invariantul lor comun, intervalul spațio-temporal, și poate fi calculată mărimea lui¹⁰²

Majoritatea măsurătorilor din fizică, arată Born, nu se referă direct la obiectele cercetate, ci la un fel de *proiecții* ale lor, cuvîntul *proiecție* fiind utilizat aici într-un sens foarte larg. „Proiecțiile” sînt determinate în raport cu un anumit sistem de referință, dar, în general, există o mulțime de sisteme de referințe echivalente. Fiecare teorie fizică cuprinde regula care leagă între ele „proiecțiile” aceluiași obiect în raport cu diferitele sisteme de referință. Această regulă nu este, la urma urmei, nimic altceva decît legea care definește un grup de transformări*. Fiecare grup de transformări implică unul sau mai mulți invarianti, adică niște mărimi care au aceeași valoare pentru toate sistemele de referință și, prin urmare, sînt independente de transformări. „Progresul principal în structura conceptuală a fizicii constă tocmai în descoperirea că o anumită mărime, care la început a fost considerată

¹⁰² Ibidem, p. 198—199.

* Grupul este una din cele mai importante tipuri de structură; el se caracterizează prin aceea că fiecărei transformări îi corespunde o transfor-

parție, de asemenea, grupului și, în sfîrșit, există o transformare prin

a unei proiecții" 193

Born consideră, așa cum s-a mai arătat, că ideea de invariant reprezintă conținutul principal al noțiunii de realitate obiectivă și factorul care leagă cunoașterea științifică de conștiința comună 191. Cu ajutorul noțiunii de invariant poate fi menținută ideea de realitate obiectivă în microfizică, în pofida complementarității aspectelor sau proprietăților fenomenelor cuantice și în pofida inseparabilității obiectului observat de condițiile observării. Rezultatul final al unor experimente complementare este un grup de invarianți, caracteristici pentru obiectul respectiv. Invarianții principali sînt sarcina, masa de repaus, spinul etc., și ori de cîte ori putem determina aceste mărimi sîntem convinși că avem de-a face cu o anumită particulă. „Susțin — scrie Born — că avem dreptul de a considera aceste particule ca reale, într-un sens care nu diferă în mod substanțial de sensul obișnuit al cuvîntului” 195. Teoria fizică modernă „ne cheamă la o nouă cale de descriere a lumii fizice, dar nu la negarea realității sale” 196.

Faptul că mecanica cuantică „poate să descrie o situație din natură nu ca atare, ci numai ca o situație creată printr-un experiment uman”, nu este deci, după părerea lui Born, un impediment pentru cunoașterea realității obiective din ce în ce mai profund și mai adecvat. „Îmbunătățind instrumentele noastre, putem obține anumite informații limitate, dar bine conturate, care sînt independente de observator și de instrumentele sale, și anume particularitățile invariante ale unui număr de experimente proiectate într-un mod corespunzător. Procesul prin intermediul căruia obținem această cunoaștere este, fără îndoială, condiționat și de subiectul observator, dar aceasta nu înseamnă că rezultatele sînt lipsite de realitate. Căci este cu totul evident că experimentatorul cu instrumentele sale este o parte a lumii reale...” 197

Marea majoritate a fizicienilor contemporani, ca și Max Born, nu văd în teoria complementarității, respectiv în ideea dependenței microobiectului de aparat, nici un temel, nici o justificare pentru idealism sau agnosticism. Or, acest lucru trebuie să-l avem în vedere atunci cînd se pune problema atitudinii marxistilor față de această teorie.

Ideile lui Bohr, Heisenberg, Born etc. au un fond compatibil

¹⁹¹ Ibidem, p. 194.

¹⁹² Ibidem, p. 193.

¹⁹³ Ibidem, p. 193 (subl. ns.)

¹⁹⁴ Ibidem, p. 197 (subl. ns.).

¹⁹⁵ Ibidem, p. 199.

cu tezele marxiste despre rolul practicii în procesul cunoașterii și cu implicațiile acestora privind raportul dintre obiect și subiect. Marx și Engels au subliniat adeseori faptul că și cele mai simple obiecte ale percepției sensibile există ca atare numai prin intermediul activității practice, transformatoare a omului și, prin urmare, nu reprezintă natura pură; ei au criticat pe filozofii și pe oamenii de știință care „cunosc numai natura, pe de o parte, și gândirea, pe de alta”, fiind în realitate „tocmai transformarea naturii de către om (subl. aut.) și nu singură natura ca atare (subl. ns.) constituie cel mai important și mai apropiat fundament al gândirii umane”¹⁰³. Dacă omul cunoaște natura pe baza practicii, este limpede că nu mai poate fi vorba de o natură absolut intactă, neinfluențată de om, ca în cazul în care el ar fi o statuie imobilă, înzestrată cu sensibilitate, aflată în raporturi de simplă receptivitate față de natură, cum și-a imaginat-o Condillac. În realitate, știința nu se constituie prin simpla recepționare a datelor furnizate de obiectele din natură, prin simpla constatare a ceea ce este dat pur și simplu, ci prin *producerea, crearea* într-o măsură sau alta a ceea ce constituie conținutul ei.

Dependența relativă a obiectului cunoașterii de subiect, întrucât avem în vedere subiectul practicii și nu un subiect abstract cum ar fi acela al intuiției sau al rațiunii pure, nu exclude, nu este incompatibilă cu ideea existenței unei lumi obiective, materiale, și cu posibilitatea cunoașterii ei. Tot ce s-ar putea „reproșa” obiectivității științei este că ea nu corespunde concepțiilor metafizice despre obiectivitate, care implică o separare și o opoziție totală între subiect și obiect, posibilă numai în cazul unui subiect imaginar. Recunoașterea faptului că știința este o știință *omenească*, adică relativă la modalitățile de cunoaștere proprii omului, la practica socială etc., și nu o știință divină, absolută, a unui *intellectus archetypus* (Kant) sau a unui *spirit absolut* (Hegel), este proprie marxismului și nu înseamnă deloc o concesie făcută idealismului sau agnosticismului. Engels a recunoscut, de exemplu, caracterul *geocentric* al științei, dar, ca un adevărat dialectician, el a raportat acest caracter la *mișcarea* inerentă științei și nu l-a privit ca o determinare fixă, invariabilă. „Dacă o luăm în serios — scrie el — și cerem o știință lipsită de centru, oprim mișcarea oricărei științe”¹⁰⁴.

În ceea ce privește problema cuprinsă în titlul acestui paragraf, și anume raportul dintre proprietățile corpusculare și proprietățile ondulatorii ale microfenomenelor, ea rămâne încă des-

¹⁰³ F. Engels, *Dialectica naturii*, p. 526.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 536.

care consideră că noțiunile de undă și corpuscul, în accepția lor proprietățile specifice reale ale microproceselor. „Conceptul de particulă și acela de undă — scrie un cercetător contemporan — nu sînt cu nimic mai apropiate de realitate, adică de entitatea examinată, decît sînt diferitele proiecții plane ale unui obiect tridimensional față de acest obiect însuși. Cred deci că trebuie să admitem acest fapt și să nu încercăm să reducem realitatea nici la particule, nici la unde”¹¹⁰.

4. 5. Materialismul dialectic și fenomenalismul

Spre sfîrșitul secolului trecut, încercările de a explica fenomenele naturii cu ajutorul concepțiilor tradiționale, mecanicist-metafizice, despre materie au eșuat. Atomul, eterul, masa etc. toate noțiunile echivalente cu noțiunea de materie din fizica clasică și, implicit, din sistemele materialiste cunoscute pînă atunci, dădeau naștere la tot felul de contradicții și de concluzii absurde de îndată ce erau puse în funcțiune pentru a explica faptele numeroase și variate acumulate de știință de-a lungul întregului secol al XIX-lea, dar mai ales în ultimele sale decenii. Materialismul mecanicist și metafizic apărea tot mai mult ca o concepție incompatibilă cu știința, iar materialismul dialectic, elaborat cu cîteva decenii mai înainte, era ignorat sau disprețuit de marea majoritate a cercetătorilor naturii din cauza prejudecăților și a altor obstacole cu caracter de clasă.

Situația existentă atunci în știință, mai precis în filozofia științelor naturii, poate fi caracterizată foarte bine cu ajutorul formulei puse în circulație, se pare, de H. Herz : „A dispărut materia !”. Această expresie reprezenta traducerea în conștiința multor savanți din acea vreme a faptului că ipotezele mecaniciste cu privire la substratul material al fenomenelor fizice (electrice, optice etc.) s-au dovedit a fi neputincioase. A dispărut materia însemna în realitate că a dispărut atomul rigid, indivizibil, invariabil, simplu, a dispărut eterul fluid și totodată dur, a dispărut masa ca mărime absolut constantă ș.a.m.d. Afirmația lui Ostwald că peste cîteva decenii atomul va putea fi găsit doar în praful bi-

¹¹⁰ Vezi *Știință și stiteză*, București, Editura politică, 1969, p. 175.

bliotecilor este de asemenea caracteristică pentru starea de spirit a fizicienilor din acea perioadă.

În fața dificultăților menționate, precum și sub influența filozofiei dominante, o seamă de fizicieni s-au considerat îndreptățiți să pretindă că știința trebuie să renunțe la preocuparea de a descoperi substratul material al fenomenelor și să se limiteze la coordonarea datelor imediate ale experienței cu ajutorul formulelor matematice. Încercările de a da teoriei științifice o semnificație ontologică, „realistă” au început să fie condamnate de o serie de cercetători ai naturii ca fiind demersuri metafizice. „Fizică, teme-te de metafizică!”, avertismentul dat de Newton, a devenit mai actual ca oricând. Numai cu această rezervă, în fond justificată, față de gândirea speculativă, această preocupare laudabilă a savantului de a evita construcțiile teoretice lipsite de conținut obiectiv, a dus în mod practic adeseori la *fenomenalism*, adică la o atitudine mai mult sau mai puțin înrudită cu concepțiile subiectiviste și agnostice ale lui Berkeley, Hume, Kant, Fichte ș.a.

Ca exemplu în această privință poate servi modul de gândire al fizicianului austriac E. Mach, creatorul unei filozofii a științei numită *empirocriticism*. Denumirea filozofiei lui Mach trădează intenția sa de bază, și anume eliminarea din știință a tuturor noțiunilor care nu pot fi justificate pe calca experienței. Pentru Mach, aceasta însemna lupta împotriva metafizicii. În prefața la prima ediție a uneia dintre lucrările valoroase ale lui Mach, *Mecanica*, el scria: „Această carte... urmărește să clarifice problema sau, pentru a vorbi și mai deschis, *ea are un țel antimetafizic*”¹¹

Critica făcută de Mach mecanicii newtoniene a avut un rol important în dezvoltarea fizicii moderne și mai ales în crearea teoriei relativității. Einstein a recunoscut că *Istoria mecanicii* a lui E. Mach i-a zdruncinat încrederea în mecanica înțeleasă ca fundament ultim al fizicii și că poziția epistemologică a aceluiași gânditor l-a influențat mult¹². Totuși, luată în ansamblu, filozofia lui Mach are un caracter idealist-subiectiv și este incompatibilă cu știința. Tot Einstein a subliniat și neajunsurile principale ale acestei filozofii: 1) credința că știința constă într-o simplă ordonare a materialului empiric, respectiv ignorarea activității creatoare a gândirii în elaborarea conceptelor, neînțelegerea rolului „invenției” în știință și 2) ideea că „senzațiile” reprezintă componentele veritabile ale universului. Einstein arată că prin această din urmă idee Mach dorea să arunce o punte între fizică și psihologie, dar, dacă Mach ar fi tras toate consecințele din ea,

atunci ar fi trebuit să respingă nu numai atomismul, ci și ideea de realitate fizică ¹¹³

Observațiile critice îndreptățite făcute de Einstein la adresa empiriocriticismului sînt, în general, posterioare apariției lucrării lui Lenin *Materialism și empiriocriticism*. A trebuit să treacă un anumit timp pentru ca oamenii de știință lucizi să înțeleagă că filozofia lui Mach este incompatibilă cu principiile gnosculogice implicite ale științei. Dar ceea ce nu au înțeles imediat mulți oameni de știință a înțeles Lenin. Cu mai bine de două decenii înaintea lui Einstein, Lenin a făcut precizarea că Mach este un mare fizician, dar un mic filozof ¹¹⁴. Tot Lenin a fost cel care a înțeles și a explicat, împotriva adversarilor lui Mach și ai empiriocriticismului, că depășirea „crizei fizicii”, cum a numit H. Poincaré situația creată în fizică la sfîrșitul secolului trecut ¹¹⁵, nu poate fi înfăptuită decît de pe pozițiile materialismului dialectic și nici-decum de pe pozițiile materialismului metafizic. Lenin a definit esența „crizei fizicii”, a descoperit rădăcinile sociale și rădăcinile gnosculogice ale idealismului „fizic”, a dezvoltat o serie de noțiuni și de principii fundamentale ale filozofiei marxiste pe baza noilor descoperiri făcute în științele naturii ¹¹⁶

Lenin a demonstrat inconsistența afirmației privitoare la „dispariția materiei”. În fond, scria Lenin, *au dispărut doar limitele pînă la care a fost cunoscută de om pînă atunci materia, existența obiectivă*.

Cunoștințele noastre despre formele de existență a materiei, despre structura ei, despre proprietățile ei etc. sînt istoricește condiționate, deci relative, aproximativ exacte, schimbătoare. Materialismul nu este legat, în fond, de recunoașterea și de absolutizarea nici uneia dintre ipotezele sau teoriile științelor particulare privitoare la aspectele realității obiective amintite mai înainte. „Esența crizei fizicii contemporane — scria Lenin — constă în răsturnarea vechilor legi și principii fundamentale, în negarea realității obiective din afara conștiinței, adică în înlocuirea materialismului prin idealism și prin agnosticism” ¹¹⁷. Lenin a scos în evidență lipsa de temelnicie a concluziilor idealiste și agnostice la care au ajuns reprezentanții idealismului „fizic”. O școală de naturaliști, afirma el, a alunecat pe panta filozofiei reacționare, dat fiind că ea nu a fost în stare să se ridice de-a drep-

¹¹³ Ibidem,

¹¹⁴ Ibidem, p. 114 ; comp. cu *Materialism și empiriocriticism*, passim,

¹¹⁵ H. Poincaré, *La valeur de la science*, cap. VIII.

¹¹⁶ Vezi *Materialism și empiriocriticism*, cap. V.

toi de la materialismul metafizic la materialismul dialectic. Acest pas este făcut și va fi făcut de fizica contemporană, afirma în mod profetic Lenin, dar spre această unică metodă justă și unică filozofie justă a științelor naturii ea nu părăsește în linie dreaptă, ci în zigzaguri, nu în mod conștient, ci spontan, pe dibuite, cu ezitări, iar câteodată mergând chiar cu spatele. „Fizica modernă e în chinurile facerii. Ea naște materialismul dialectic” ¹¹⁸.

Într-adevăr, în momentul de față, opoziția dintre „fizică” și „metafizică”, așa cum a fost înțeleasă de Mach și de pozitiviști în general, adică în mod fenomenalist, s-a dovedit a fi iluzorie, necorespunzătoare aspirațiilor, posibilităților și conținutului efectiv al

științei.

Știința contemporană, fizica în mod deosebit, are o dimensiune „metafizică”. „Fizica atomică și aplicațiile ei moleculare continuă să se construiască într-un domeniu *metafizic* sau *transfenomenal*” ¹¹⁹. Dealtfel, ori de câte ori știința încearcă să ridice vălul de pe fenomene, se construiește o „metafizică” ¹²⁰. Experiența muncii științifice a arătat că temerile sau prejudecățile fenomenaliste ale pozitiviștilor și energetiștilor din secolul al XIX-lea nu aveau nici un temei. Ipotezele savanților cu privire la molecule, atomi etc. au căpătat verificări multiple și sînt adoptate în unanimitate. „De o jumătate de secol fizicienii și chimiștii nu mai lucrează la acest nivel cu presupuneri «metafizice» în sensul pozitivist al cuvîntului, adică arbitrare și neverificabile, ci cu ipoteze transfenomenale supuse cu același titlu ca și ipotezele fenomenaliste, controlului unei mase impozante de fapte experimentale. ... putem să le înlăturăm din cunoașterea obiectivă; ele constituie chiar scopul urmărit de știință prin excelență: cunoașterea tot mai profundă a materiei și a cosmosului” ¹²¹.

Pentru oamenii de știință contemporani, atomul nu mai este „un simbol al experienței”, „o metaforă comodă” ș.a.m.d., ci substratul profund *real* al fenomenelor date în mod nemijlocit. Ce valoare ar avea descrierea pur fenomenologică a ionizării gazelor fără teoria și imaginea permanentă a electronului, se întrebă pe bună dreptate G. Bachelard. Trebuie să ne mărginim a vedea în ionizarea unui gaz o metodă de descărcare a unui condensator? Dimpotrivă, această descărcare este doar *semnul* prin care se manifestă un proces ascuns a cărui desfășurare este parcursă efectiv de spiritul savantului. Urmărind mișcarea indicato-

¹¹⁸ Ibidem, p. 306—307.

¹¹⁹ M. Meignie, op. cit., p. 41 (subl. ns).

¹²⁰ Ibidem, p. 44.

rului luminos pe scala gradată, observatorul gîndește numai în planul atomului. „Arhitectonica științei atomului depășește domeniul pozitivist”¹². În concluzie, știința contemporană concordă cu previziunile leniniste, infirmînd nu numai fenomenalismul, inerent empiriocriticismului și pozitivismului în general, ci și alte poziții nematerialiste.

Acordul dintre știința contemporană și materialismul dialectic nu trebuie însă înțeles în chip simplist, ca o stare ideală, invariabilă, care s-ar rezuma la confirmarea automată a ideilor și a tezelor materialismului dialectic de către fiecare nouă descoperire științifică. *Filozofia marxistă și știința se află într-un raport de evoluție reciproc condiționată.* Știința nu reprezintă doar o rezervă de exemple care ilustrează tezele materialismului dialectic, ci o sursă de gîndire critică și autocritică, înnoitoare pentru fi-

¹² G. Bachelard, *Les intuitions atomistiques*, p. 135—136.

Capitolul SPAȚIUL

IV-lea TIMPUL

Precizarea în cadrul teoriei marxiste a existenței a faptului că *materia* este temelia existenței și că ea se caracterizează prin autodinamism duce cu necesitate la cercetarea condițiilor fundamentale ale autodinamismului materiei. Iar cercetarea acestor condiții în formele lor cele mai generale impune abordarea problemei spațiului și a timpului. Căci, așa cum sublinia Engels încă în *Anti-Dühring*, „formele de bază ale oricărei existențe sînt *spațiul și timpul*, și o existență în afara timpului este o absurditate tot alfit de mare, ca și o existență în afara spațiului”¹.

În istoria filozofiei, de la constituirea sa pînă în zilele noastre, dezbaterea problemei spațiului și timpului a fost corelată cu progresele practicii și ale cunoașterii științifice; progresele înregistrate în soluționarea problemei, așa cum o interpretăm astăzi de pe poziții materialist-dialectice, sînt rodul unor confruntări, în cadrul cărora imaginea materialistă și dialectică asupra condițiilor fundamentale ale existenței s-a format prin depășirea unilateralităților metafizice și a speculațiilor idealiste lipsite de suport. În dinamismul problematicii și al soluțiilor pot fi remarcate, pe de o parte, dezvoltarea orizontului fizic-cosmologic, și pe de alta, de-

cel biologic și cel uman (psihic și social), aspecte care îmbogățesc și adîncesc sensibil problemele.

Desigur judecând lucrurile în coordonatele filozofiei tradiționale, s-ar putea reliefa împrejurarea că teoriile materialiste s-au evidențiat prin afirmarea caracterului obiectiv timpului și au corelat apoi

timpului cu cea a înfățișării lor, în timp ce concepțiile idealiste au susținut dependența structurilor spațio-temporale de conștiință sau de un act creator impersonal și de aceea le-au corelat în general cu imaginea caracterului *finit* al spațiului și timpului.

Pentru înțelegerea mai adecvată a modului contemporan de gândire, este necesară prezentarea într-o relativă independență a problematicii spațiului apoi a problematicii timpului, iar pe acest fond problema corelației dintre ele.

1. Problemele filozofice principale ale spațiului

1. 1. Conceptul de spațiu

Astăzi se impune tot mai limpede că spațiul este o formă fundamentală a existenței, care caracterizează *întinderea obiectelor*, precum și relația reciprocă de coexistență dintre elementele componente ale unui sistem material, întinderea evidențind aspectele de continuitate ale spațiului, iar relația reciprocă dintre elemente aspectele de discontinuitate. Corelația dintre aspectele de continuitate și cele de discontinuitate în structura spațială a existenței se realizează pe fondul afirmării caracterului fundamental *continuu* al condiției spațiale, întrucât nu se poate vorbi despre existență materială în afara spațiului și de spațiu lipsit de un conținut material. De aceea evoluția concepției materialiste despre spațiu se caracterizează prin interpretarea obiectivității spațiului nu numai ca independentă de conștiința umană cunosătoare; ci și ca expresie a unui mod esențial de a fi al existenței materiale, acela de a se caracteriza prin anumite dimensiuni spațiale: întindere, formă, volum și, în cadrul lor, prin relații între elementele componente ale sistemelor materiale care alcătuiesc existența în general. Așa se explică de ce, în disputa născută dintre conceperea spațiului ca un receptacol vid și înțelegerea lui cu ordine de coexistență a entităților materiale, adevărul mai profund pare a fi de partea teoreticienilor (cu deosebire filozofi, fizicieni, astronomi) care au militat pentru teza unității indisolubile dintre existența materială și structurile spațiale și au negat existența vidului absolut.

Afirmarea spațiului vid se clădește pe puncte de plecare insuficient întemeiate. Democrit, de pildă, considera că vidul este o condiție absolut necesară pentru mișcarea atomilor. În perioada modernă, Newton a ajuns să teoretizeze independența absolută a conșcepției spațiului, în ultimă instanță, ca existent în sine, fără nici anumite date furnizate de fizica timpului său, cum ar fi conservarea dimensiunilor corpurilor în mișcările studiate de această fi-

intr-un sistem. Dacă în antichitate Aristotel a fost acela care a atras atenția asupra faptului că e posibilă mișcarea și în absența vidului, în perioada modernă Descartes ajunge să definească reali-

Einstein să renească necesitatea vidului prin întindere, pentru ca în spațiul cosmic datorită câmpurilor materiale și deci inexistența spațiului absolut vid și a acțiunii simultane la distanță.

În secolul nostru, teoretizarea generală a problemelor spațiului real se leagă de teoria structurilor, evidențiindu-se dependența proprietăților spațiale de sistemul pe care îl caracterizează aceste proprietăți. Această dependență se dovedește a fi absolută, proprietățile spațiale fiind dependente de existența materială în general. Teza se întregeste cu precizarea caracterului particular, relativ al structurilor spațiale în dependență de diversitatea conținuturilor materiale. Desigur, în spiritul concluziilor teoriei relativității generalizate, ca și al teoriei complexe a sistemelor, se poate vorbi despre indiscernabilitatea de fond a structurilor spațiale de conținuturile materiale și de proprietățile lor dinamice și deci de o interdependență accentuată dintre ele. Aceasta întrucât, în primul rând, curbările spațiale înrăuiesc, la rândul lor, structurile materiale, modul de organizare fizică a câmpurilor, iar în al

doilea rînd întrucît în sistemele aparținînd realității obiective structurile spațiale nu pot fi absolut separate de dinamismul elementelor componente și întregul nu poate fi gîndit decît înglobînd substratul material respectiv, cu particularitățile sale dinamice într-o anume ordine spațio-temporală. Astfel întregul este expresia sintezei tuturor acestor aspecte.

Imagina pe care filozofia materialist-dialectică o poate avea despre spațiu în cercetarea sa relativ izolată este, evident, rezultatul unei sinteze în care se integrează diversele nivele de cunoaștere și de interpretare a spațiului: nivelul experienței cotidiene, nivelul experienței diferitelor științe particulare, nivelul generalizărilor matematice. Ele permit, pe de o parte, stabilirea unei distincții între spațiul real și cel posibil și, pe de altă, între aceste spații și diferitele nivele de redare sau construcție.

1. 2. Tridimensionalitatea spațiului

În caracterizarea spațiului real, accesibil experienței cotidiene și științelor de observație și experiment, inclusiv domeniului fizicii microcosmului, se afirmă *tridimensionalitatea acestuia*, în primul rînd ca un fapt de experiență. Mai dificilă s-a dovedit încercarea de a demonstra de ce spațiul real este tridimensional. Dintre cele trei tipuri de argumente utilizate în istoria filozofiei și a științei (argumentul fizic, cel fiziologic-psihologic și cel matematic); cel mai general și mai convingător pare a fi argumentul aparținînd cîmpurilor. Cîmpurile, la cunoștințelor umane, reprezintă fondul din care se diversifică prin structurare întreaga realitate materială accesibilă. experiența, inclusiv a microcosmului, evidențiază tridimensionalitatea spațiului cercetat pînă acum la toate nivelele.

De aici se desprinde concluzia că orice entitate materială reală din colțul de univers accesibil nouă are volum, adică se caracterizează prin *trei dimensiuni*. Cazurile particulare ale studiului structurilor spațiale cu mai puține sau mai multe dimensiuni decît cele ale spațiului material cunoscut de noi sînt cazuri idealizate, avînd ca punct de plecare spațiul real.

Ajungînd la problema studierii spațiului în formă idealizată, desigur se poate pune în discuție relația dintre structurile spațiale materiale și realitatea subiectivă. Aici s-ar putea evidenția

existența a unui sistem real specific, se desfășoară într-un spațiu

dat. fiind dependentă de o anumită structurare a acestui suport. În al doilea rând, se poate evidenția că activitatea spirituală umană, ca activitate de cunoaștere, este capabilă să redea în esență, adecvat mai întâi la nivelul cunoașterii empirice și apoi la nivelul celei teoretice, atât proprietățile comune, cât și cele deosebitoare ale spațiului real. Mai mult decât atât, în procesul de desprindere a științelor particulare din corpul nediferențiat al cunoașterii umane inițiale, studiul relațiilor spațiale a permis trecerea la cercetarea idealizată a spațiului real, iar de aici, treptat, a permis realizarea saltului spre cercetarea spațiilor posibile, cercetări clădite, evident, și pe forța de construcție a minții ome-

1. 3. Studiul geometric al spațiului

Una dintre primele discipline constituite în antichitate a fost geometria euclidiană, care a sintetizat într-un sistem principalele cunoștințe despre relațiile spațiale într-o formă idealizată. Până la începutul secolului al XIX-lea, geometria lui Euclid a constituit singura modalitate de abordare a relațiilor spațiale reale, corespunzând experienței macrocosmului.

această geometrie a clădit Newton modelul spațiului fizicii clasice.

Pornindu-se de la această geometrie, în filozofie au fost teoretizate unele aspecte ale particularității cunoașterii matematice. Pe de o parte, trebuie amintite aici interpretările de filozofie a matematicii, care considerau că mintea umană redă, în esență, numai structuri constituite deja. Ideea reflectării unor forme spațiale constituite este proprie atât teoriei materialiste, care căuta corespondențe în obiectele realității materiale, cât și idealismului obiectiv platonician, care se raporta la o lume a structurilor ideale. În opoziție cu teoria reflectării pasive a formelor spațiale pure (ca în idealismul platonician) și în opoziție cu teza reflectării totale a formelor materiale susținute de materialismul naiv, Kant a marcat un moment de răscruce prin reliefarea rolului activ al subiectului cunoscător. Caracterul de necesitate și de universalitate a formelor geometrice l-a determinat pe Kant să caute izvorul structurilor spațiale în conștiința umană, anume în anumite tipuri ale intuiției prezente ca posibilități înaintea oricărei experiențe. Astfel se conturează cele două soluții extreme: reflectarea de către un subiect cunoscător absolut pasiv a unor forme spațiale date sau

avindu-și izvorul în convingerea că axiomele geometriei euclidiene au o valabilitate universală.

Crearea geometriilor noneuclidiene în prima jumătate a secolului al XIX-lea a pus într-o modalitate nouă problema structurilor spațiale. Pe de o parte, geometriile noneuclidiene zdruncinau tezele apriorismului kantian. Astfel faptul că mintea umană a reușit să construiască și alte geometrii decât cea euclidiană a dus la ideea că axiomele acestei geometrii nu exprimă unica structură a minții omenești și deci nu se poate absolutiza anterioritatea structurilor spațiale aflate în conștiința umană în raport cu experiența. Așa cum a subliniat în ultimele decenii J. Piaget și F. Gonseth, despre un apriorism absolut nu poate fi vorba în cunoașterea umană.

A doua concluzie desprinsă din elaborarea geometriilor noneuclidiene a îmbogățit înțelegerea dialectică a spațiului, în sensul că a sugerat *posibilitatea existenței* unor structuri spațiale diferite de cele studiate de Euclid. Ipoteza s-a verificat în cele din urmă în cercetările din macrocosm, unde, de pildă, s-a dovedit viabilă structura geometriei lui Riemann. Pentru interpretarea materialist-dialectică, această constatare a fost însoțită de concluzia generalizatoare, lăsată deschisă, că în universul infinit se poate vorbi de o multitudine de structuri spațiale, dintre care unele au și fost puse în evidență. În esență deci s-a teoretizat *varietatea calitativă a spațiilor reale* și posibilitatea conștiinței umane de a le reda.

Dar apariția geometriilor noneuclidiene a dus și la alte concluzii generalizatoare. Astfel ea a oferit prilejul pentru teoretizarea faptului că relativa independență a gândirii umane permite construirea, prin generalizare, a unor geometrii fără corespondent direct în spațiul accesibil observației și experimentului. Mai mult decât atât, crearea geometriilor pluridimensionale pune pe primul plan activitatea de construcție și permite să se distingă mai limpede zona de construcție a posibilului, caracteristică gândirii matematice.

tematică în genere, interpretări care respingeau — deseori ca o pseudoproblemă — corespondența structurilor matematice cu cele

În raport cu convenționalismul și cu constructivismul exagerat era necesară în teoria relațiilor spațiale distincția dintre aborda-

mai mult de trei dimensiuni, deci a celor care se raportează la spații abstracte, pe de altă parte.

Cea dintâi distincție permite epistemologiei contemporane să

depășească atât realismul naiv, cât și relativismul absolutizant prin afirmarea îndreptățită a *varietății calitative a structurilor spațiale reale* și a posibilității descoperirii unor asemenea structuri prin mecanismele cunoașterii umane, după cum și presupunerea existenței unor structuri spațiale reale sau posibile pe care mintea umană nu a ajuns să le descifreze încă.

A doua distincție are în vedere capacitatea minții omenești de a elabora și în domeniul geometriei, prin forța sa constructivă, structuri care să dezvolte — prin analogie cu geometria spațială — raporturi complexe, cum este cazul în care printre dimensiunile cercetate trei reprezintă dimensiunile spațiului real, așa cum se întâmplă în conceptul de continuum cvadridimensional, sau cel în care toate dimensiunile se raportează la alți parametri ai realității, care, prin analogie, pot fi studiați geometric, cum ar fi spațiul configurației, cel al vitezelor sau cel al culorilor, sau cazul construcțiilor fără raportare la real.

Aici merită să fie reliefată concluzia la care a ajuns școala de epistemologie genetică, și anume că structurile logice-matematice (inclusiv cele geometrice) construiesc cu ajutorul unor elemente operatorii abstrase din acțiunile subiectului obiectului, precum și din coordonările treptate ale acțiunilor. Deci Piaget invocă împotriva apriorismului kantian geneza în acțiune a structurilor logice-matematice, inclusiv a celor geometrice.

Blanché relevă că argumentul principal împotriva apriorismului kantian îl furnizează nu atât primele geometrii noneuclidiene, ci separarea geometriei de caracterul ei intuitiv și deci posibilitatea construcției geometrice cu procedee fundamentale analitice, fără apel la judecățile sintetice, fără vreo raportare directă la intuiția senzorială sau la experiență².

Dar în ambele interpretări rămâne oarecum suspendată problema corespondenței dintre structurile matematice posibile și anumite structuri ale realului, corespondență care nu poate fi explicată nici exclusiv prin forța de construcție, nici exclusiv prin acțiunile subiectului și coordonările lui, oricât de complexe ar fi ele. De aceea, din nou reapare și în epoca contemporană nevoia de a corela, în cazul structurilor matematice ideale, momentul reflectării cu cel al construcției. Altfel explicarea corespondenței dintre structurile reale și capacitatea umană de a le reda devine cu totul dificilă.

Desigur forța de abstractizare și de constructivizare a minții

² R. Blanché, *La science actuelle et le rationalisme*, Paris, P.U.F. 1967.

lași timp, se poate pune în evidență abordarea contemporană

a celor topologice, reliefându-se că cele mai profunde sînt însușirile topologice. În topologie se subliniază conservarea dimensiunilor spațiale în toate transformările biunivoce și continue: linia rămîne linie, suprafața și volumul de asemenea. De aici tendința actuală de a încerca demonstrarea tridimensionalității spațiului real, care, în forma sa cea mai generală, este spațiu fizic, prin corelare cu studiile de topologie.

Varietatea calitativă a structurilor spațiale

Legătura strînsă dintre spațiu și materie, așa cum este demonstrată de teoria contemporană a cîmpurilor, duce la depășirea imaginii absolutizante impuse spațiului de geometria euclidiană, cum ar fi *omogenitatea* (inexistența unor regiuni privilegiate), *izotropia* (inexistența " " privilegiate), continuitatea absolută, caracterul homoloidal. Progresele fizicii relativiste generalizate au pus sub semnul întrebării aceste proprietăți ale spațiului gîndit absolut, reliefînd că spațiul real este *neomogen* (diferit din punct de vedere calitativ în funcție de concentrarea masei), *anizotrop* (prezentînd anumite direcții privilegiate) și se caracterizează printr-o anumită *discontinuitate*, care apare pe fondul continuității fundamentale, adică pe fondul omniprezenței relațiilor spațiale materiale, ca *întindere* și *structură*.

Prin contribuția lui Einstein, fizica ajunge să includă printre *proprietățile obiectului pe cele spațiale*, atribuind corpurilor un spațiu riemannian și considerînd curburile acestui spațiu dependente de masele înseși. Se poate vorbi de o apropiere a geometriei de fizică, mai precis de o fizică geometrică.

Rămînînd încă în zona filozofării asupra spațiului fizic, merită reliefate discuțiile referitoare la simetria și la nesimetria spațiului. Descoperirile din fizica microcosmului, cunoscute sub denumirea de neconservare a parității în cazul interacțiunilor slabe, au adus o dovadă suplimentară în sprijinul relației complexe dintre proprietățile spațiale și conținutul proceselor fizice corespunzătoare lor. Aceste descoperiri au depășit teza simplei simetrii spațiale spre o interpretare mai complexă, și anume prin afirmarea unei simetrii în care se ia în considerare diferența

dintre anumite particule și antiparticulele corespunzătoare. Evident că descoperirile fizicii ultimele decenii pun într-o lumină nouă problema legăturii dintre simetria și asimetria spațială, ca un caz particular al simetriei și asimetriei în structura existenței în general.

Înainte de a pune în discuție legătura indisolubilă spațiu și timp, deci dependența relațiilor spațiale de temporalitate, se poate reliefa varietatea calitativă a structurilor spațiale fizice, specificitatea spațiului biologic și specificitatea spațiului uman (social și individual). Menționând posibilitatea cercetării oarecum „în sine” a spațiului biologic, enumerăm câteva aspecte esențiale, cum ar fi studiul complex al biocenozelor, al biogeocenozelor.

— uman prezintă particularități și mai complexe. Pe de o parte, este vorba de spațiul real, la care se raportează omul ca subiect cunoscător și ca subiect transformator: relația omului cu spațiul cosmic, cucerirea Terrei și aspectele legate de utilizarea maximă și optimă a resurselor pe care le poate pune la dispoziție Terra cu toate mediile sale: pământ, apă, aer. Spațiul uman presupune apoi relația dintre realitatea naturală și cea artificială creată de om și înfrunzirea pozitivă și negativă pe care a exercitat-o omul asupra mediului înconjurător, în primul rând asupra spațiului biologic, dar și asupra rezervelor de materii prime pe care le exploatează. Toate aspectele spațiului uman sînt apoi corelate cu crearea condițiilor asemănătoare celor de pe Pământ, necesare călătoriilor în cosmos. *Spațiul cabinei cosmice* este un spațiu care sintetizează într-un chip nou adaptarea omului la mediu și forța sa de a-și transforma mediul ambiant.

În cadrul spațiului uman, desigur se pune direct și problema cunoașterii, a descifrării diverselor aspecte ale spațiului despre care am amintit deja în linii generale mai înainte. Mulți reprezentanți ai filozofiei culturii au abordat problemele spațiului uman și ale orizontului omului raportat la spațiu din unghiul de vedere al realizărilor culturii, imbinînd zonele conștientului cu cele ale inconștientului. Printre acești căutători de semnificații ale orizonturilor spațiale umane se numără și Lucian Blaga, cu o modalitate personală de a reliefa specificul raportării omului la spațiu, descifrînd, pe de o parte, aspectele general-umane ale raportării la spațiu, pe de altă parte aspectele specifice structurilor

Blaga lansează ideea spațiului ondulat, caracteristic viziunii poporului român datorită activității sale păstorești. Pline de farmecul inefabil al unui limbaj ales, poetic, care izbește prin în-

titul înmănușării metaforelor, considerațiile lui Blaga exagerează în abordarea problemelor spațiului uman atât aportul inconștientului, cât mai ales caracterul static al viziunii asupra spațiului, pierzând din vedere istoricitatea, atitudinii omului în general și a diverselor colectivități, comunități umane în raport cu înțelegerea matricilor spațiale.

Esențială în abordarea secolului nostru rămâne raportarea explicită a omului la spațiu, cu aspectele sale ontologice și gnosologice, nu numai în strânsă legătură cu teoretizarea varietății calitative a structurilor spațiale, ci mai cu seamă în raportarea sa la timp.

2. Problemele filozofice ale timpului

2. 1. Conceptul de timp

Timpul, cecaltră condiție fundamentală a existenței în general, alături de spațiu, a constituit de asemenea terenul unor ample dezbateri filozofice. S-ar putea chiar că problematica timpului a câștigat amploare și adâncime, trecând în ultimele două veacuri pe planul central al preocupărilor ontologice, mai cu seamă ale celor de *ontologie umană*.

În istoria filozofiei, timpul a fost privit fie ca o entitate în sine, fie ca o condiție fundamentală a existenței în genere. Dacă s-ar putea face o analogie cu abordarea spațiului, atunci evident că considerarea timpului ca o entitate în sine este mai apropiată de interpretarea metafizică, pe când considerarea timpului ca mod de a fi al existenței este mai apropiată de interpretarea dialectică.

Dincolo de aceste diferențieri, timpul este definit, în general, prin notele de *durată* a proceselor și de *succesiune* a evenimentelor, nota de durată evidențiind aspectele de continuitate, iar cea de succesiune aspectele de discontinuitate. Dintre aceste două note, esențială este continuitatea duratei, înțelegând prin aceasta inexistența vreunui proces în *afara timpului*.

Din caracterizarea timpului nu poate lipsi nota de *coexistență*, în sensul curgerii concomitente și eventual de influențare reciprocă a proceselor din existență, ceea ce conferă timpului volum, permițând stabilirea unei legături clare cu coordonata spațială. Aici s-ar putea reliefa, pe de o parte, pozițiile care afirmă existența obiectivă a timpului și cele care consideră că în orice variantă timpul depinde într-un fel sau altul de trăirile

umană. Și nu întâmplător trebuie remarcat faptul că afirmarea caracterului obiectiv al timpului, ca și în cazul spațiului, a presupus de asemenea desprinderea pozițiilor care absolutizau timpul în sine de cele care teoretizau dependența duratei de procesele care au loc în existență.

Considerarea timpului drept *durată în sine*, drept curgere în sine fără raportare la procesele reale, chiar atunci când s-a realizat de pe poziții materialiste (în sensul afirmării independenței timpului de conștiință), nu putea să nu ducă în cele din urmă la concluzii nematerialiste și, prin aceasta, spiritualiste. Cazul tipic îl reprezintă și aici poziția newtoniană, poziție care izvorăște de asemenea dintr-o generalizare a informației oferite de fizica clasică, mai precis a celei referitoare la independența coordonatei temporale de desfășurarea întregii game de procese studiate de fizica clasică. În opoziție cu această reducere metafizică a câștigat teren interpretarea timpului ca durată, succesiune și coexistență a unor procese reale și deci ideea dependenței acestor aspecte de conținuturile existențiale respective.

Varianta materialist-dialectică a interpretării timpului a reușit să evidențieze anumite trăsături definitorii ale timpului, sintetizând realizările diverselor discipline particulare, dar totodată utilizând izbînzile dobîndite și de unele interpretări idealiste, mai cu seamă în cercetarea timpului legat de ființa umană, ca percepere, noțiune și trăire, întrucît și pe această cale poate fi îmbogățită cunoașterea relației dintre timpul obiectiv și cel subiectiv.

Dintre rezultatele științelor particulare, cel mai semnificativ pentru secolul nostru este cel obținut de concluziile teoriei relativității prin evidențierea dependenței duratei anumitor procese reale de viteza de mișcare a particulelor elementare. Studiul mișcărilor repezi apropiate de viteza luminii a dovedit că timpul nu este o durată pură, cum credea Newton, ci depinde de mișcarea corpurilor materiale. S-a dovedit în mod experimental că durata existenței unor particule „elementare”, numile crește odată cu viteza lor de mișcare. Aceasta permite o anumită analogie cu spațiul și oferă temelia argumentării caracterului relativ al structurii temporale în funcție de diverse procese materiale pe fondul tezei caracterului absolut al timpului, înțeles, cum am văzut mai sus, ca o condiție fundamentală a oricărei existențe.

Desigur, se pot adăuga și concluziile desprinse din alte domenii de investigare, de pildă cel biologic și cel uman, care pun în discuție *multitudinea timpurilor* (ca durată de desfășurare a

fizic și cel astronomic, care se dovedește mai general.

Dacă teoretizarea proceselor naturale a însemnat în secolul nostru evidențierea varietății calitative a timpului fizic și apoi a timpului biologic, teoretizarea timpului uman a adus în discuție relația dintre timpul obiectiv și timpul subiectiv, dintre particularitățile curgerii reale și posibilitatea înțelegerii acestei curgeri, în care un loc important revine și conștientizării trăirilor subiective prin raportarea la timpul psihic.

Abordarea timpului psihic a mai impus și un alt aspect, și anume acela al diferențierii coordonatelor temporale de cea spațială. Aici, pe de o parte, poate fi reliefată depășirea unei anumite simetrii în tratarea spațiului și a timpului. Vreme îndelungată problemele filozofice ale timpului erau tratate prin analogie cu cele ale spațiului. Cazul cel mai elocvent îl constituie poziția kantiană, poziție în care apriorismul timpului, înțeles ca formă a intuiției, a sensibilității pure, este argumentat pe fondul argumentelor apriorismului spațial, cu deosebirea că în cazul timpului este vorba de sensibilitate internă și de argumente luate nu din geometrie, ci din aritmetică.

Depășirea kantianismului se realizează prin reliefaarea corelației dintre timpul obiectiv și timpul subiectiv, a dependenței în ultimă instanță a trăirilor subiective de desfășurarea obiectivă a proceselor și apoi prin reliefaarea relativei independențe a timpului subiectiv.

2. 2. Unidimensionalitatea și ireversibilitatea esențială a timpului

Vorbind despre o săgeată a timpului, oamenii de știință și filozofii preocupați de această problemă au reliefat cu deosebire caracterul de ireversibilitate a timpului, demonstrabil cu diverse argumente. Cel mai general aspect al unidimensionalității este cel al trecerii de la trecut prin prezent spre viitor; în cadrul unidimensionalității se poate discuta și sensul unic al curgerii timpului, deci imposibilitatea realizării drumului invers. Argu-

multe ori, nota de succesiune în relațiile cauzale, efectul continuând să existe și să acționeze după încetarea acțiunii cauzei, dar ca rezultat evident al acțiunii acesteia,

Demonstrarea unidimensionalității timpului (chiar cînd acesta este gîndit ca volum) și, în cadrul acesteia, a **sensului timpului** dinspre trecut spre viitor nu este epuizată de teoretizarea momentului de succesiune în relația causală. În teoria relativității, fenomenul de **dilatare a timpului** precizează transformările posibile ale timpului în trecerea de la un sistem de referință la altul, în sensul că acest fenomen (ca fenomen de relație) nu schimbă întru nimic sensul desfășurării evenimentelor dinspre trecut spre viitor în sistemul propriu de referință. Fenomenul dilatării duce doar la mărirea distanței dintre evenimente în cazul raportării unui sistem de referință la altul.

Concluziile teoriei relativității întregesc deci argumentul relației causale și cu conservarea sensului în cazul **succesiunii** unor evenimente, chiar dacă acestea nu sînt legate causal între ele.

Dar tipice pentru ilustrarea unui anumit sens al timpului sînt sistemele variabile. Astfel, în sistemele reale termodinamice, starea mai probabilă urmează stărilor mai puțin probabile. Această caracteristică este redată de conceptul de entropie. Creșterea entropiei înseamnă creșterea stării de dezordine în raport cu ordinea, deci existența unui anumit sens al devenirii sistemelor analizate. În sistemele în care predomină ramura ascendentă putem vorbi despre un sens al desfășurării proceselor învers celui dinții, sens de creștere a ordinii, de creștere a opoziției la dezordine. Această trăsătură, caracteristică sistemelor cibernetice autoreglatoare, a primit de aceea denumirea de *negentropie*. În orice caz, cu cît schimbările sistemelor depind mai mult de istoria lor anterioară, cu cît se poate aplica mai adecvat conceptul de „îmbătrînire” a sistemului sau cel de mișcare progresivă, cu atît sistemul are mai multe note de *ireversibilitate*.

Desigur, problema sensului curgerii timpului poate fi corelată cu posibilitatea curgerii evenimentelor în sens invers, cu reversibilitatea schimbărilor, iar ireversibilitatea cu imposibilitatea întoarcerii spre faze, etape, evenimente anterior parcurse, cu ireversibilitatea schimbărilor. În descifrarea acestor aspecte, știința contemporană aduce argumente preponderente în sprijinul *irreversibilității*, deși nu anulează cu totul ideea momentelor, aspectelor de reversibilitate parțială pe fondul ireversibilității fundamentale. Cu alte cuvinte, în curgerea eternă dinspre trecut spre viitor este posibilă și schimbarea dinspre A spre B, și schimbarea dinspre B spre A, analog cu A, dar avînd de bună seamă particularitățile sale. În sistemele mai simple predomină aspectele de reversibilitate a tipurilor de procese, nu a proceselor concrete, care, în curgerea timpului, sînt de fiecare dată *alte*. Ecuațiile reversibile ale dina-

micii, ale câmpului electromagnetic nu pun problema curgerii *reale* a timpului, ci posibilitatea principială de deslășurare a fenomenelor studiate în ambele sensuri, fără ca să existe mijloace de detec-tare a stărilor ulterioare față de cele anterioare.

Fără să fie excluse momentele reale de ciclicitate, de repeta-bilitate și de reversibilitate (în acest al doilea sens), în colțul nostru de univers se poate vorbi de o *săgeată a timpului*, legată de ideea de progres. Extinderea ideii de ireversibilitate funda-mentală a timpului la întregul univers se leagă de ideea dialec-tică a nepuizabilității calitative și cantitative a materiei în miș-care, de înfinitatea posibilităților de structurare și de interacți-une caracteristice universului.

De existența *trăsăturilor de ireversibilitate* a timpului, ire-

larea că timpul apare ca unitate între real (timpul scurs) și po-sibil (timpul nescurs), ca naștere a realului din posibil și a po-sibilului din real.

Progresele realizate în cercelarea coordonatei temporale a existenței în general se leagă, pe de o parte, de stabilirea unei interdependențe mai mult sau mai puțin riguroase a timpului de coordonata spațială și, pe de alta, de reliefarea anumitor parti-cularități distincte ale timpului.

Varietatea calitativă

În primul caz, știința și, împreună cu ea, filozofia au pro-gresat, evidențind *legătura dintre proprietățile spațiale și cele temporale* ale diverselor sisteme. Depășind în bună măsură rup-tura dintre spațiu și timp teoretizată de Newton, Einstein a reliefat în teoria relativității restrinse corelația dintre modifi-cările proprietăților spațiale și ale celor temporale, corelație prin-să riguros într-un aparat matematic specific de către Minkowski. „Contracția” spațială și „dilatarea” temporală ca fenomene relati-viste, evidențiabile la viteze apropiate de viteza luminii, sint astfel corelate, încît continuumul cvadridimensional rămîne (în cadrul

Dependența proprietăților spațiale și temporale ale diverselor sisteme de conținuturile lor materiale apare și mai limpede în ca-drul teoriei relativității generalizate, unde proprietățile spațiale

reliefarea interdependențelor spațiotemporale în colțul nostru de materiale.

Dar abordarea asemănărilor și deosebirilor dintre spațiu și domeniul fizicii. Abordarea acestor aspecte s-a făcut din unghi de vedere biologic și psihic și s-a concentrat în ultima jumătate de veac asupra timpului uman în diverse chipuri, multe concluzii extinzându-se apoi din nou asupra teoriei existenței în general.

tea coordonatei temporale obligă la diferențierea între timpul

formă incipientă, pune în primul rând problema deosebirilor ce se evidențiază între timpul fizic (cronologic) și cel biologic, în așa fel încât timpul biologic nu poate fi totdeauna măsurat cu unitățile

maturizare și de îmbătrânire a diferitelor organisme. Dar, eviden-

tinăr este mai dilatat decât cel al organismului îmbătrânit, întrucât secunda de viață a unui organism tinăr este mai bogată în procese fiziologice. Pentru copil deci ziua este mai lungă decât pentru omul matur, căci în cadrul ei se petrec incomparabil mai multe evenimente și în plan fiziologic și în plan psihic, deci activitatea e mult mai intensă.

Din punctul de vedere al timpului fizic, copilăria apare scurtă, iar bătrânețea lungă. Din punctul de vedere al timpului biologic situația se prezintă diametral opusă : copilăria este îndelungată, iar bătrânețea scurtă. De aceea se poate vorbi despre un *timp intern* propriu fiecărui organism, care se modifică de-a lungul dezvoltării sale individuale.

Din punct de vedere filozofic, aceste constatări sînt importante prin consecințele lor „antropologice”, valoarea în timp a zilelor fiind invers proporțională cu vîrsta ; rezultă necesitatea utilizării la maximum a posibilităților tuturor vîrstelor, cu deosebire a anilor tineri.

Timpul biologic individual se corelează apoi cu timpul spe-

în concurența interspecifică etc.

În cercetarea timpului biologic, un aspect important îl reprezintă modurile specifice ale „simțului timpului”, care trebuie înțelese ca o capacitate de a percepe curgerea timpului, de a acționa în anumite ritmuri regulate, de a măsura timpul cu mijloacele proprii organismului. Existența „orologiilor biologice” constituie principala particularitate a organismului -- a aprecia durata unor procese sau succesiunea lor (reflexele condiționate legate de timp, migrațiunea păsărilor etc.).

Organismul viu posedă asemenea ceasuri, care sînt corelate, în esență, cu procesele periodice din mediu: zi-noapte, anotimpuri etc. Temelia ceasurilor biologice rudimentare o constituie caracteristicile periodice ale reacțiilor chimice ale diverselor structuri subcelulare. La organisme superioare, ritmul ----- mental este dat de activitatea ritmică automată a scoarței cerebrale. Nivelul reprezentării conștiente a timpului presupune o multitudine de factori psihici și biologici. Toate evenimentele vieții lasă urme în noi, personalitatea noastră se îmbogățește neîntrerupt și nu ne putem rupe nicicînd de trecut. Studiile *înclinate timpului uman* relevă particularitățile acestuia raportate la indivizi și la societate din multiple unghiuri de vedere, impunîndu-se cu deosebire abordările de ontologie socială și de gnoșcolo-

Este necesar să relevăm ponderea impresionantă pe care o acordă *timpului* Bergson în întreaga sa operă. Dorind să se delimiteze de excesele scientismului rigid corelat cu determinismul mecanic, Bergson face distincție între *timpul spațializat* al științelor naturii și durata *pură*, încercînd să releve anumite particularități ale creației complexe, pe care el o vede realizîndu-se în viață și

În concepția lui Bergson, îndreptată împotriva mecanicismului, se semnalează unele aspecte ale problematicii filozofice și științifice, care erau neglijate sau simplificator prezentate de materialismul metafizic anterior. Dar, respingînd îngustimile materialismului, Bergson ajunge să respingă materialismul în genere; încercînd să depășească limitele unui anumit mod de a face știință, el a respins știința în general, caricaturizîndu-le pe amîndouă. Astfel, pentru Bergson știința naturii spațializează timpul, absolutizînd aspectele de discontinuitate și uclînd orice dinamism, orice viață. Prezentînd astfel tabloul științei, lui Bergson nu i-a fost greu să releve necesitatea de a lua în considerare alte aspecte ale

tative, în locul omogenității heterogenitatea, în locul discontinuității continuitatea fundamentală.

Relevând aceste particularități, care scăpau în parte reducționismului scientist clădit pe fizica clasică, Bergson, în loc de a surprinde saltul calitativ realizat de știință și de filozofia aliată cu știința, respinge cu insuficiență abordarea științifică clădită pe inteligență și elaborează o teorie iraționalistă a existenței, izvorînd dintr-o biologie și o psihologie speculativă. Astfel, el a fost total nereceptiv, după cum au arătat comentatorii ulteriori, la progresele realizate de Einstein în teoria relativității. Și aceasta tocmai în perioada în care Einstein reușea să demonstreze interdependența între spațiu și timp prin intermediul conceptului matematic de continuu cvadridimensional, deci evidențiind aspectele de continuitate în abordarea spațiului și a timpului, și apoi *varietatea calitativă* a structurilor spațiale și a celor temporale. Bergson învinuiește deci știința pentru un mod de gândire care nu-i mai era propriu.

Deși a pus cu acuitate anumite probleme *reale* și importante pentru sintezele de care avea nevoie secolul al XX-lea, Bergson s-a apropiat de ele cu o atitudine unilaterală, deci metafizică, absolutizînd rupturile și nevăzînd continuitățile. Teoretizînd ruptura totală dintre materie și viață (inclusiv conștiință), dintre cunoașterea intelectuală și intuitivă, dintre timpul spațializat și *durata pură*, H. Bergson conferă duratei pure virtuți de creație continuă, de curgere continuă indivizibilă și deci inanalizabilă. Realitatea duratei pure constă pentru el în devenire, într-un curent vital unic, pe care numai *intuiția* directă și interioară o poate cunoaște.

Ca filozof de răscruce, trăind deci în epoca de depășire a mecanicismului spre organicism, Bergson surprinde unele aspecte ale dialecticii realului, dar se lasă copleșit de „cutiile negre” ale științei anterioare și respinge știința în numele iraționalismului. De aici, pe de o parte, respingerea oricărei abordări cantitative a duratei și, pe de altă parte, absolutizarea deosebirilor calitative, cum se manifestă ele la nivelul biologicului și al umanului, în așa măsură încît pentru Bergson ele par a rămîne inaccesibile oricărei investigații raționale. Incontestabil însă că marea influență

ale filozofiei aceluia timp.

filozofice închinare

de concluziile și asupra timpului ca orizont al existenței în general, dar numai ca o sugestie, căci, în esență, Heidegger dezbate problema coordonatei temporale a existenței mai ales din unghiul de vedere al existenței umane.

Sein und Zeit se dovedește, în fundamentul său, o lucrare închinată omului, deși Heidegger dorește permanent să depășească orizontul restrictiv uman. Și în acest cadru timpul este abordat din unghiul de vedere al *devenirii* (în opoziție cu conceperea existenței ca nemiscare), al devenirii omului, al permanenței sale schimbări, rezultând din tensiunile sale definitorii, tensiune între ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie.

Dar proiectul acțiunilor umane (deci raportarea umană la viitor) este strâns legat de condiționarea spațiotemporală a trecutului. Dacă viitorul este elementul principal pentru om în devenire, al doilea moment hotărâtor este *trecutul*, omul avînd datoria să-și asume răspunderea pentru tot ce ține de trecutul său, de originea sa, căci e cu neputință să-și proiecteze viitorul fără a avea o temelie în *trecut*.

Și din confruntarea celor două momente ale timpului se naște *prezentul*, în care omul devine stăpîn pe propriul destin. Deși Heidegger a insistat deosebiri dintre concepția sa proprie și existențialism, toți interpreții filozofiei sale sînt înclinați să releve faptul că problematica sa fundamentală a rămas *problematica omului*, așa cum s-a pus ea în filozofia occidentală la începutul secolului al XX-lea, inclusiv în privința problemei timpului.

Ar fi important de relevat că atît la Bergson, cît și la Heidegger, dar mai cu seamă la aceasta din urmă, accentul cade pe *filozofia timpului*, evidențiindu-se la cel dintîi devenirea ca permanentă creație, la cel de-al doilea realizarea complexă a omului în devenire, dar tot în termeni de „totalitate”, ca unitate între diverse posibilități și realitate, între realizarea autenticității și smulgera din neautenticitate. Heidegger delimitează existența autentică de existența cotidiană, banală, care înseamnă acceptarea situației date fără nici o problematizare, un fel de conservare a trecutului, un fel de prezentificare a datului imediat. Existența

zofiei timpului, o astfel de atitudine este denumită de Heidegger *intratemporalitate*. Ea se caracterizează prin neglijarea temporalizării timpului însuși. Cu alte cuvinte, la Heidegger timpul autentic este cel legat de activitatea omului autentic.

Privind teoria generală a timpului la Heidegger prin prisma existenței autentice umane, ar rezulta că existența nu este gândită ca identitate cu sine, ci ca devenire, după cum devenire, istorie este și existența omului autentic, care se desăvârșește în permanență.

În pofida unor elemente raționale din concepția lui Bergson ca și din aceea a lui Heidegger care corelează conceptul de timp cu cel al condiției umane, aceste concepții au în ansamblu un caracter excesiv antropomorfizant și subiectivist, neglijând coordonata obiectivă a timpului, în special aceea a timpului social-istoric, propriu devenirii colectivităților umane cărora timpul individual le este subordonat.

Intr-o imagine globală asupra spațiului și timpului se pot sublinia încă o dată caracteristicile lor contradictorii comune: unitatea dintre *absolut* și *relativ*, dintre continuitate și discontinuitate. Spațiul și timpul sînt *absolute*, pentru că au un caracter universal, obligatoriu în raport cu toate modalitățile concrete de existență a materiei în mișcare. În același timp, ele sînt *relative*, întrucît însușirile lor concrete sînt dependente de diferite stări ale materiei în mișcare. Acest lucru l-a dovedit studiul di-

structuri spațiotemporale în biologică,

Totodată, natura contradictorie a spațiului și timpului se exprimă în *contradicția dintre continuitate și discontinuitate*, proprie existenței în general. Realitatea este discontinuă în măsura în care este multicalitativă și continuă în măsura în care este unicativă. Conservării calitative a fenomenelor și a proceselor materiale îi corespunde continuitatea formelor de existență spațiotemporale. Discontinuitatea stărilor materiale, diversitatea lor calitativă, existența finită a fenomenelor în timp introduc discontinuitatea în structura spațiotemporală. Într-un caz particular se discută în fizică natura cuantică a spațiului și a timpului, corelată cu structurile materiale corespunzătoare din microcosm. Esen-

continuității spațiotemporale ca fundament absolut al diversificării.

se manifestă și în unitatea dintre caracterul finit și infinit. În

4. Infinitatea existenței materiale

În teoria materialist-dialectică a existenței, problema infinității ocupă un loc central și aceasta întrucât ea este concluzia ce se impune din cercetarea unității indisolubile dintre materie, mișcare, spațiu și timp.

În general, în teoria marxistă a existenței, infinitatea este discutată pe toate planurile categoriilor fundamentale ale existenței. Astfel, din teza monismului materialist se degajează concluzia că materia este temelia existenței, întrucât nu există în univers nimic care să nu fie legat, în ultimă instanță, de această temelie materială. Dar, în acest caz, cu aceeași necesitate se impune teza *infinității existenței materiale în spațiu*, și anume ideea că existența materială se caracterizează prin proprietăți spațiale și că, întrucât nicăieri nu poate fi mărginită de altceva decât tot de o existență materială, spațiul se dovedește și el a fi infinit.

Mergînd pe același fir al raționamentului, ideea *increabilității și a indestructibilității materiei în mișcare* impune în cele din urmă și afirmarea existenței sale *eternă*, adică a existenței sale fără început și fără sfîrșit. Totodată *devenirea* existenței materiale, nemărginită spațial și temporal, se realizează ca interacțiune nelimitată a sistemelor *finite* și ca varietate infinită calitativă a stărilor, atât a celor reale, cît și a celor posibile; or, aceasta permite evidențierea *infinității însușirilor, a formelor, a stărilor lumii materiale și deci a nepuizabilității sale calitative*. Astfel infinitatea lumii materiale include în sine trei as-

microcosm), *cel temporal* (absența unui început sau a unui sfîrșit) și *cel al însușirilor și al relațiilor* caracteristice existenței în general.

La această caracterizare a infinității reale trebuie precizat faptul că infinitatea se impune a fi *gîndită ca unitate a realului cu posibilul* pe toate cele trei planuri, întrucât ele sînt

pului însemnează *permanentă* deschidere spre viitor. Dar *permanentă* deschidere spre viitor însemnează, în contextul *devenirii* universale, manifestarea *inepuizabilității* calitative a existenței materiale (cu toate proprietățile sale, inclusiv spațiale).

Aspectul ontologic al *infinității* se împletește strâns cu cel *gnoseologic* alit în istoria științelor, cât mai cu seamă în istoria *filozofiei*. Este cert că filozofia nu poate ocoli problema *infinitului* decât *condamnându-se* la *autoanulare*. Căci *a elabora o imagine de ansamblu* asupra lumii pornind de la *temeiurile* oferite de știința

a existenței, și cu *deosebire* pentru o concepție *monist-materialistă*. Aceasta din urmă sau discută până la ultimele consecințe problema *infinitului*, sau este obligată să renunțe la pozițiile fundamentale în luptă cu *spiritualismul*.

Modalitatea de susținere a tezelor amintite mai înainte poate fi concentrată în două argumente esențiale: *argumentul dreptului de extrapolare*, unit cu *argumentul noninfirmității*, sau, ceea ce e totuna, al *axiomei nedezmințite de consecințe*.

Argumentarea *filozofică* a *infinitului*, izvorînd din știință dar depășind-o într-un anume fel, se întemeiază pe ideea esențială, confirmată de experiența umană globală (cotidiană, științifică și *filozofică*), a *inexistenței* unor limite spațiale și temporale și a *inexistenței* anumitor *îngrădiri* în privința *variabilității* însușirilor

spre *megacosmos* și *microcosmos*, fără să fi *întîmpinat* nici o *piecică* ultimă.

Pornind de aici, teoria *infinitului* poate fi întemeiată pe ideea *dreptului de extrapolare* în următorul sens: atîta timp cît o con-

meniu, avem îndreptățirea *extrapolării* *principiilor de acțiune*. Desigur, se poate pune în discuție în acest caz sfera *extrapolării*. Teoria *infinității* se bazează, pe de o parte, pe cea mai largă *extrapolare*, atunci cînd se ia în considerare trecerea de la particular sau mai puțin general la universal; pe de altă parte însă, în abordarea *infinitului* se mai face un *salt calitativ*, saltul de la finit spre infinit, evidențindu-se *deosebirea calitativă* dintre universul infinit și sistemele finite alcătuitoare.

infinit) releva mai cu seamă aspectele care deosebesc infinitul de finit (nedeterminarea opusă determinărilor finitului, nelimitarea în opoziție cu limitarea, eternitatea în opoziție cu caracterul trecător, indestructibilitatea în raport cu destructibilitatea, nepuizabilitatea calitativă și cantitativă). Toate aceste caracteristici ale infinitului dezvoltate de cunoașterea umană sînt deci, pe de o parte, rezultatul unor concluzii prin extrapolare și, pe de altă parte, al unor concluzii izvorînd din tot ce neagă finitul.

Datorită acestor caracteristici intuite sau afirmate axiomatic de mintea umană, teza infinității a fost pusă sub semnul întrebării de o serie de gînditori (savanți sau filozofi), cu deosebire de cei aparținînd orientării neopozitiviste. Respingînd, în general, teoria existenței, ei socotesc că cea mai discutabilă problemă și cea mai lipsită de sens este problema infinitului, întrucît în cadrul ei este necesară trecerea de la relativ la absolut, trecere cu totul neîndreptățită în investigația omului, fiindcă finită care nu poate depăși nicicînd și nicidecum orizontul finit (nici sub aspect existențial, nici sub aspectul cunoașterii). Sub aspect existențial, omul are, ca orice sistem real, o existență finită și nu poate în nici un fel scăpa de destinul său. Sub aspectul cunoașterii, oricît de mult s-ar extinde cunoașterea umană, ea nu va putea nicicînd depăși finitul. Dintr-o existență finită care poate realiza o cunoaștere finită nu poate rezulta o afirmare a infinitului decît cu riscul pe care și-l poate asuma doar o cunoaștere *aproximativă*. Acestea sînt numai cîteva din argumentele contemporane care încearcă să zdruncine și să înlăture filozofia ca *Weltanschauung*.

Dar *luciditatea și spiritul critic*, invocate în argumentarea de mai sus, nu îndreptățesc totală eliminare a problemelor atît din unghiul de vedere al științelor particulare, cît și al filozofiei. Astfel, problema infinitului este abordată de o serie de discipline particulare, cu deosebire de matematică, fizică și astronomie, ale căror rezultate sînt sintetizate și apoi generalizate de filozofie. Datorită acestei optici totalizatoare, se poate afirma că problema infinitului a fost și rămîne o problemă preponderent filozofică.

Dealtfel, o scurtă incursiune în istoria științelor și în istoria filozofiei demonstrează dezvoltarea independentă, precum și întrepătrunderile dintre planurile de investigare a problemei.

Infinitul s-a discutat în antichitate din unghiul de vedere atît

Infinitului dezvăluite de cunoașterea umană sînt deci, pe de o parte, rezultatul unor concluzii prin extrapolare și, pe de altă parte, al unor concluzii izvorînd din tot ce neagă finitul.

Datorită acestor caracteristici intuite sau afirmate axiomatic de mintea umană, teza infinității a fost pusă sub semnul întrebării de o serie de gânditori (savanți sau filozofi), cu deosebire de cei aparținînd orientării neopozitiviste. Respingînd, în general, teoria existenței, ei socotesc că cea mai discutabilă problemă și cea mai lipsită de sens este problema infinitului, întrucît în cadrul ei este necesară trecerea de la relativ la absolut, trecere cu totul neîn-

nicicînd și nicidecum orizontul finit (nici sub aspect existențial, nici sub aspectul cunoașterii). Sub aspect existențial, omul are, ca orice sistem real, o existență finită și nu poate în nici un fel scăpa de destinul său. Sub aspectul cunoașterii, oricît de mult s-ar extinde cunoașterea umană, ea nu va putea nicidecum depăși finitul. Dintr-o existență finită care poate realiza o cunoaștere finită nu poate rezulta o afirmare a infinitului decît cu riscul pe care și-l poate asuma doar o cunoaștere *aproximativă*. Acestea sînt numai cîteva

înlăture filozofia ca *Weltanschauung*.

Dar *luciditatea și spiritul critic*, invocate în argumentarea de mai sus, nu îndreptățesc totala eliminare a problemelor atît din unghiul de vedere al științelor particulare, cît și al filozofiei. Astfel, problema infinitului este abordată de o serie de discipline particulare, cu deosebire de matematică, fizică și astronomie, ale căror rezultate sînt sintetizate și apoi generalizate de filozofie. Datorită acestei optici totalizatoare, se poate afirma că *problema infinitului* a fost și rămîne o problemă preponderent filozofică.

Dealtfel, o scurtă incursiune în istoria științelor și în istoria

Infinitul s-a discutat în antichitate din unghiul de vedere atît al macrocosmului, cît și al divizibilității sau al nondivizibilității la infinit, în primul caz angajînd generalizările cosmologice și cos-

mogonice, iar în al doilea caz fizica și matematica, nota definitorie a infinitului fiind cea a nelimitării, a nedeterminării.

Din unghiul de vedere al corelației dintre cunoașterea cerului și teoria generală a existenței se poate evidenția că, din antichitate, teza infinității spațiotemporale a lumii materiale a fost utilizată de gândirea materialistă împotriva tezelor spiritualiste ale creaționismului și, în caz particular, împotriva afirmației caracterului finit în spațiu și timp al lumii materiale, al universului material. În opoziție cu gândirea materialistă-atheistă, spiritualismul a acordat divinității atributul infinității alături de toate celelalte, care simbolizau desăvârșirea creatorului celor reale și al celor posibile, opunându-l caracterului imperfect al existenței materiale, caracter imperfect manifestat și prin limitele spațiotemporale ale acesteia, deși, dintr-un anumit unghi de vedere, caracterul limitat în spațiu, și anume cel sferic al existenței, este corelat de școala clasică cu ideea eternității în identitatea cu sine a existenței desăvârșite.

Dar, în marea majoritate a variantelor spiritualiste, ideea infinității era legată de desăvârșire și cea a finității de imperfecțiunile lumii materiale. Orice extindere a tezei infinității asupra universului material era antispiritualistă. Așa se explică, de pildă, împrejurarea că tezele infinității universului, susținute de Nicolaus Cusanus și apoi dezvoltate de Giordano Bruno în Renaștere, sînt, în ultimă instanță, îndreptate împotriva cosmogoniilor și cosmologiilor religioase. Acceptarea acestor teze a însemnat o zdruncinare a cosmogoniei și a cosmologiei creștine, care se origina în teoria geocentrică formulată în antichitate de Ptolemeu și de Aristotel. Și astăzi trezesc entuziasm gândurile lui Cusanus despre infinit, precum și lărgirea filozofică a concepției heliocentrice copernicane pînă la afirmarea infinității universului și a numărului lumilor celelalte, lărgire proprie lui Bruno.

Momentul kantian reprezintă și în teoria infinitului o răscruce alături în privința discutării problemei în macrocosmos, cît și în microcosmos. Relația dintre caracterul finit sau infinit al spațiului și timpului, ca și teza divizibilității sau a nondivizibilității la infinit reprezintă două dintre cele patru antinomii cercetate de Kant pentru a demonstra limitele rațiunii umane, incapacitatea sa de a ieși din impasul argumentelor ce se anulează reciproc cu aceeași

Intrucît antinomia finitului și infinitului a jucat un rol însemnat în gândirea filozofică ulterioară, de pildă în filozofia hege-

gelsiană, ne vom opri pe scurt în cele ce urmează asupra acestor antinomii.

Structura tezelor și antitezelor alcătuitoare ale antinomiei finitului și infinitului urmărește să dovedească, prin forța echivocă a argumentelor rațiunii, imposibilitatea deciziei într-un sens sau altul. După părerea lui Kant deci, cu aceeași forță se poate dovedi și caracterul finit și cel infinit al universului.

Demonstrarea caracterului finit al existenței în timp și spațiu se sprijină pe teoretizarea seriilor matematice infinite. O serie matematică infinită este imposibilă, pentru că realizarea ei presupune desfășurarea unei serii infinite de stări succesive, deci presupune că pînă la fiecare moment dat trebuie să fi trecut o veșnicie. În mod similar este demonstrat caracterul finit al spațiului ; mai precis, el este demonstrat indirect, prin intermediul caracterului finit al timpului.

din nimic. Dar, dacă e așa, atunci universul nu poate avea un început în timp și nici limită în spațiu. O primă constatare ce se

celor din antiteză. Așa se explică faptul că teza infinitului clădit

fals infinit, căruia trebuie să i se opună infinitul autentic, „ra-

nitul matematic.

spațial.

tatea calitativă a structurilor spațiale din univers și pe multitudinea ritmurilor temporale pentru a evidenția unilateralitatea falsului infinit. Dar înțelegând că infinitul real înseamnă eterni-

conținuturilor existenței, marxismul se delimitează de toate cosmogoniile și cosmologiile care susțin la modul absolut caracterul finit în timp și spațiu al universului, deci de toate teoriile care într-un fel sau altul, de pe temelii spiritaliste sau fideiste, au susținut un început și un sfârșit al lumii, un univers material cu necesitate limitat spațial.

Caracterul finit al cosmosului a fost, în general, teoretizat de curențele religioase, care au utilizat neîncetat toate argumentele parțiale oferite de astronomie, fizică și matematică în acest scop. Teoriile respective s-au dovedit rînd pe rînd unilaterale ca argumentare și concluzii. De pildă, teoriile ca moartea termică a universului, moartea lui hidrogenică, moartea în stadiul stelelor albe pitice, cea a expansiunii universului reprezintă interpretări unilaterale ale progreselor științei, îmbrățișate imediat de reprezentanții diverselor biserici.

Apărînd un punct de vedere ateu, reprezentanții filozofiei marxiste au subliniat, în general, că modelele finite realizate din imbinarea observațiilor astronomiei, ale astrofizicii și ale calculului matematic sînt modele cu o anumită valabilitate în colțul nostru de univers, dar ele nu pot prelinde (așa cum încercau unii adepți ai fideismului) valoare absolută.

Din examinarea tuturor acestor aspecte rezultă că problema infinitului este o problemă pentru înțelegerea căreia este necesară sinteza diverselor discipline. Este un exemplu de problemă care apare la granița dintre matematică, științele naturii și filozofie.

În efortul de a distinge cîteva etape în teoretizarea infinitului se poate afirma că multă vreme infinitul a fost identificat cu nedeterminarea prin absența vreunei limite spațiale sau temporale. Studiul *spațiului curbat* a pus în discuție distincția dintre infinit și nelimitat, întrucît numai în spații cu curburi deschise nelimitatul se imbină cu infinitul. În cazul curburilor pozitive închise, spațiul se dovedea totdeauna finit, deși nelimitat. Teoria mulțimilor a îmbogățit conceptul de infinit, pe de o parte ștergînd deo-

diverși infiniți. Abordarea logică a infinitului constă în împreju-

rărea că infinitul nu poate fi nici infirmat, nici dedus, ci socotit ca o axiomă, care se justifică pe calea consecințelor deduse din ea.

Prin sinteza diverselor aspecte, filozofia marxistă elaborează o noțiune de infinit corespunzătoare nivelului contemporan al cunoștințelor. Generalizând aceste date, ea ajunge la concluzia că universul are ca atribut infinitatea, care se reflectă în noțiunile noastre incomplet, dar din ce în ce mai adecvat. E limpede că problema infinitului universului, legată de științele naturii și de filozofie, e mereu perfectibilă.

Capitolul al V-lea

SISTEM STRUCTURĂ

În dezbaterea contemporană asupra structuralismului (care a obținut succese strălucite nu numai în științele naturii, ci și în lingvistică, poetică, psihanaliză, etnologie, economie politică, sociologie, istoria și teoria literaturii etc.), apar puncte de vedere foarte diferite; la o extremă fiind reducerea lui la o „concesie făcută modelui” (A. L. Kroeber), iar la cealaltă încercare de a interpreta dialectica marxistă din perspectiva analizei structurale (L. Al-

Elogiat sau respins, structuralismul nu poate fi însă ocolit, întrucât exprimă tendința pronunțată a științelor contemporane spre formalizare și matematizare, spre găsirea unui limbaj și a unor metode cât mai exacte și cât mai obiective. Un curs de filozofie marxistă și-ar trăda finalitatea dacă n-ar acorda importanță orientărilor și tendințelor din metodologia și epistemologia contemporană înglobate în denumirea generică de *structuralism*, cu alții mai mult cu cât ele nu reanimat preluând interesul pentru studiul operei lui Marx, considerat drept deschizător de drum al analizei structurale în domeniul științelor sociale. Explicind schimbările întregului sistem social prin corelația structurală dintre forțele de producție și relațiile de producție, Marx se profilează ca primul gânditor care a utilizat concomitent o metodă structurală și istorică, un structuralism genetic apt să depășească alternativa care creează numeroase dificultăți curentelor nemarxiste contemporane:

abordând problema structurii și structuralității, ne angajăm direct în una din cele mai pasionante dezbateri ideologice contemporane și totodată punem în evidență o dimensiune esențială a dialecticii materialiste, pentru care analiza structurală face parte integrantă din metodologia ei suplă și riguroasă¹.

1. Conexiune, sistem, structură

Orice discuție privind conținutul și rolul categoriei de „structură” presupune o înțelegere prealabilă a noțiunii de sistem, întrucât conceptul de structură și metoda structurală se aplică ori de câte ori obiectele pot fi considerate ca sisteme în general, ca sisteme de semne în special. Larga aplicabilitate a conceptului de structură și a metodei structurale decurge din faptul că „întreaga natură accesibilă nouă constituie un sistem”², o conexiune unitară

generale a sistemelor”, elaborată de Ludwig von Bertalanffy și a studiului cibernetic al sistemelor dinamice cu autoreglare). Obiectele, fenomenele, proprietățile și procesele, indiferent de natură lor, pot fi considerate drept sisteme care posedă o anumită structură, în măsura în care ele reprezintă un întreg ale cărui elemente se află în relații legic determinate unele față de altele și posedă, datorită acestor relații, însușiri ireductibile la cele ale părților componente. Departe de a fi un simplu conglomerat, sistemul este un ansamblu organizat de elemente (materiale sau nu) care depind reciproc unele de altele, putând fi recompuse și transformate prin procedee operaționale definite.

Deși ideea de „sistem” nu este nouă, gândirea filozofică și științifică modernă a adus un important spor de cunoaștere pentru înțelegerea universului ca sistem complex de conexiuni și pentru explicarea drumului care duce de la sistem la structură.

În primul rând, sistemul este conceput ca un sistem deschis, nesaturat, într-o necontenită devenire și implicând o infinitate de legături (sub raport atât cantitativ, cât și al varietății calitative). Dintr-o asemenea perspectivă, structura ne apare ca fiind aspectul

¹ Tocmai această latură a dialecticii marxiste este relevată de Engels, atunci când o caracterizează sugestiv ca „știință a conexiunii generale”. (F. Engels, *Dialectica naturii*, București, Editura politică, 1959, p. 1).

² *Ibidem*, p. 52.

văluie atât trăsăturile generale, cât și legăturile care prezidează existența și funcționarea diferitelor categorii de sisteme.

În al doilea rând, toate obiectele fiind integrate în sisteme, realitatea apare ierarhizată în palere cu o anumită corelație între modul în care sînt organizate intern elementele sistemului și modul în care ele se adaptează sau reacționează în raport cu situațiile externe, între *structură* și *funcție*. Realitatea fiind compusă dintr-un șir de sisteme legate între ele genetic și ierarhic, raportul dialectic dintre structură și funcție dobîndește particularități la fiecare nivel de organizare a materiei. Spre exemplu, în natura vie apar corelații noi la nivelul ultrastructurilor (leptonice, coloidale), la nivelul organelor celulare, la nivelul celulei, la nivel de histosistem (organ) și la nivel de organism. Cu cît sistemul este mai complex, cu atât structura lui oferă o mai mare autonomie și opoziție în raport cu acțiunile perturbatoare ale mediului. Teoria generală a sistemelor relevă o exigență funcțională a totalității structurate, astfel încît *funcția* caracteristică fiecărui element apare concomitent ca dependentă de *structură* și ca o contribuție caracteristică la autoreglarea totalității respective prin realizarea unui tip determinat de interacțiuni cu ambianța. În măsura în care răspunde unei asemenea exigențe, abordarea structurală tinde să devină o abordare structural-funcțională și să fie străbătută de ceea ce L. von Bertalanffy denumește „o viziune sistemică”.

În al treilea rând, în pofida distincției importante dintre sistemele reale (de exemplu atomul, molecula, cristalul, celula etc.) și sistemele de reflectare (conceptuale), toate au drept trăsături comune prezența unei structuri definite, a unui anumit nivel de organizare, a unor legături logice specifice ce se stabilesc între întreg (sistem) și elementele (subsistemele) sale. Activitatea funcțională a unui sistem și multiplicitatea legăturilor acestuia cu mediul extern sînt guvernate de un flux determinativ dinspre structura sistemului dat. Deși determină comportarea sistemelor, structura este organic legată de acestea. În realitate, cum a demonstrat încă Engels, nu există conexiuni pure, nu există relații fără relate, nu există structuri ca atare în afara unui sistem, indiferent de natura acestuia. Știința însă, pe baza unor abstractizări și generalizări, poate „separa” în gîndire ceea ce nu este separat în realitate, poate construi un concept (*structura*) care să desemneze ceea ce este relativ invariabil, *ceea ce explică stabilitatea sistemului în raport cu diversele procese interne și externe, precum și cu forma de mișcare în care se află antrenat sistemul*. Din moment ce noțiunea de structură are sens doar în raport cu un anumit sistem,

ur sistemele nu sînt izolate, sînt „deschise” și au în ele însele resursele unei perpetue automișcări, înseamnă că structura va cuprinde un grup de invarianți, dar nu invarianți în general, ci invarianți în raport cu domeniul de validitate al sistemului (limitele în cadrul cărora se poate vorbi de invarianța unei structuri urmează a fi stabilite diferențiat pentru fiecare grup de sisteme reale în parte). Structura implică o relativă invarianță, dar numai față de un anumit grup de transformări; de aceea analiza ei se poate efectua cel mai adecvat în cadrele conceptuale ale filozofiei marxiste, care, demonstrînd universalitatea devenirii, acceptă unitatea dialectică a stabilității și instabilității, a continuității și discontinuității, a repetabilității și irepetabilității, a structurii și a

În al patrulea rînd, în raport cu sistemul, *structura* ne apare ca o categorie de *ordinul esenței*. Ea desemnează totalitatea caracteristicilor și a legilor proprii sistemului considerat (care poate fi eventual exprimată prin modele logice-matematice, prin ecuații de tipuri diferite etc.), caracterizînd comportarea lui ca întreg. Necesitatea de a ne ridica de la cunoașterea sistemelor variabile la cunoașterea structurilor relativ invariabile care explică însuși mecanismul formării, menținerii, evoluției și transformării sistemelor, se sprijină în filozofia marxistă pe un principiu *ontologic* (*structuralitatea ca însușire universală a realității*) și pe un principiu *metodologic* (*cerința studierii fenomenelor în contextul relațiilor lor esențiale, care-și pun amprenta asupra specificului fiecărui element în parte*). Sistemele fiind structurate, noi nu pornim în explicarea lor nici de la întreg spre parte (ca în concepțiile organiciste), nici de la parte spre întreg (ca în concepțiile atomiste), ci de la *constelația de raporturi* care le caracterizează, de la structura lor.

Esențialul în cercetarea științifică constă în a descoperi dincolo de datele empirice o rațiune ascunsă de aparența lor și a pune în lumină această configurație subiacentă, numită structură. De aici apare necesitatea studierii structurii pentru a înțelege sistemul, fapt cu atât mai important azi cu cît, așa cum arăta C.G. Granger, conceptul „*structură*” definește o problemă majoră în jurul căreia se mișcă gîndirea științifică și filozofică modernă¹.

Să ne întrebăm deci: ce este structura și de unde provine atracția față de acest concept în aproape toate ramurile științelor? Antropologul american A. L. Kroeber afirmă că noțiunea de structură nu adaugă nimic la ceea ce știam înainte². Afirmarea sa nu

¹ Cf. C.G. Granger, *Méthodologie économique*, Paris, P.U.F., 1955, p. 191.

² Cf. Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 391.

este exactă. Este drept că noțiunea de structură are rădăcini foarte îndepărtate în istoria gândirii filozofice (chiar la Platon și la Aristotel), după cum este drept că sensul etimologic nu reliefează ni-

care accentul cădea pe configurație, alcătuire și aranjare, de la sfârșitul secolului trecut conceptul de structură a dobândit două sensuri noi. *Primul sens* este cel în care accentul cade pe conceperea unei totalități ireductibile la părțile componente. Prin structură se înțelege nu orice mod de dispunere a elementelor unui întreg (cum se proceda înainte), ci un tot unitar, format din elemente solidare care depind unele de altele și sînt ceea ce sînt numai în raport cu întregul din care fac parte. Opusă simplei combinări, noțiunea de structură devine astfel aplicabilă orî de cîte ori elementele sînt reunite într-o totalitate care, prin conexiunile ei interne, prezintă proprietăți noi, ireductibile la proprietățile elementelor componente (ca în cazul structurilor vitale, al structurilor psihice sau în cel al structurilor economice). *Al doilea sens* este cel constituit în ultimele decenii, îndeosebi sub influența matematicii și a lingvisticii lui Saussure. Acum accentul nu cade nici pe configurație, nici pe totalitate, ci pe modalitatea de construire a unui sistem, pe modelul abstract care explică schema sa de funcționare și principiile ce stau la baza coeziunii sale interne. Structura, scrie Claude Lévi-Strauss, nu este „nucleul obiectului”, ci sistemul relațional latent în obiect. Tocmai o asemenea accepție a conceptului de structură generează cele mai controversate probleme filozofice. Și aceasta întrucît, descriind modelul de construire a unui ansamblu, ea implică o anumită înțelegere a raportului dintre structură și geneză, dintre cod și sens, dintre structură și practică, dintre esență (tip) și schemă (mecanism de funcționare).

Sensul modern al conceptului de structură s-a constituit prin „filoane” diferite, fără a proveni întotdeauna dinspre matematică. Pentru a ajunge la abordarea structurală modernă în lingvistică, Saussure s-a inspirat în doctrina sa asupra echilibrului sincronie din științele economice, psihologia structuralistă (gestalistă), a pornit de la rezultatele fizicii, iar unele cercetări sociologice și antropologice au dezvoltat o concepție originală a „structurii” pornind dinspre biologie. Nu se poate contesta însă rolul eminent al matematicii în elaborarea conceptului modern de structură. Și aceasta nu numai pentru că Lévi-Strauss, în cercetările sale de antropologie socială și culturală, a construit modelele structurale sprijinindu-se direct pe algebra generală, ci în primul rînd pentru faptul că cea mai

veche structură, cunoscută și studiată ca atare în sensul modern de „model abstract”. este „grupul” (descoperit de matematicianul Galois). Structura „grupului” a putut fi aplicată elementelor celor mai diverse (și nu numai operațiilor algebrice) și i-a determinat pe matematicienii Bourbaki să generalizeze cercetarea structurilor după un principiu analog de abstractizare. Dacă numim „elemente” obiectele deja abstrase ca numere, deplasări, proiecții etc. (se vede că aici apar deja atât rezultatele operațiilor, cât și operațiile înseși), grupul nu mai este caracterizat prin natura elementelor, ci le depășește printr-o nouă abstractizare de grad superior, care constă în a degaja anumite transformări comune cărora li se pot supune orice fel de elemente, independent de particularitățile lor. Printr-un procedeu de punere în izomorfism, metoda Bourbaki a permis degajarea structurilor celor mai generale cărora li se pot supune elementele matematice, oricât de variate și oricare ar fi domeniul de proveniență, făcând total abstracție de natura lor particulară și subordonând astfel întreaga matematică ideii de structură.

Conceptul de „structură” în accepția sa modernă de model abstract, cristalizându-se mai întâi în matematică, a pătruns la început în domeniile științifice care au pășit mai timpuriu pe calea matematizării, în primul rând în fizică. Idealul științific al fizicianului a constatat mult timp în a măsura fenomenele, în a stabili legi cantitative și a interpreta aceste legi recurgând la un aparat noțional definit (acelerație, masă, energie etc.). Dar, odată cu interpretarea fizică a unor modele formale, matematice, odată cu răsturnarea de perspectivă produsă prin subordonarea mecanicii față de electromagnetism, s-a ajuns în situația, aparent paradoxală, în care fizica contemporană caută structura înaintea măsurii, concepând structura ca un ansamblu de stări și de transformări posibile în cadrul cărora sistemul real investigat ar putea lua (printr-o interpretare fizică a modelelor formale) un loc determinat, dar totodată explicat în funcție de un ansamblu de posibilități. Problema cardinală pe care o ridică pentru structuralism această evoluție a fizicii. (și, pentru a nu prelungi inutil explicațiile noastre, am adăuga aici : evoluția analogă a chimiei sau a biologiei) este aceea a raporturilor dintre structurile logice-matematice utilizate în explicarea cauzală a legilor și structurile real-obiectuale. Pentru pozitivism (care reduce matematica la un simplu limbaj), problema nu se pune. Dar, de îndată ce recunoaștem existența structurilor logice sau mate-

matice că sisteme de transformări, se pune problema de a stabili cum aceste transformări formale pot guverna modificările și conservările reale observate în fapte, de a reieși izomorfismul existent între structurile reale-exterioare și cele ale operațiilor logice-matematice, de a explica astfel cum sînt structurile logice-matematice apte să ofere un cîmp de posibilități care, datorită unei interpretări pertinente de ordin fizic, chimic, biologic, lingvistic, antropologic etc., să fie racordate la semnificații determinate și la o experiență viitoare, înscrisă într-un anumit cîmp problematic al științei⁶.

În cele ce urmează vom face abstracție de caracteristicile structurilor reale și ne vom opri exclusiv asupra conceptului modern de structură, definindu-l pe un plan strict filozofic, deci în raport cu existența *în genere*. Dar, întrucît, așa cum sublinia pe drept cuvînt Jean Piaget, ceea ce alimentează debaterile filozofice actuale în jurul conceptului de structură este în primul rînd faptul că „structuralismul este atitudinea teoretică care a reînnoit și continuă să inspire științele umane în mișcările lor de avangardă”⁷, ne simțim îndreptățiți, tot așa cum în capitolul dedicat materialității lumii am încercat să surprindem problematica general-filozofică prin investigarea precumpănitoare a modului cum este prezentă în cîmpul problematic al fizicii contemporane, să surprindem problematica general-filozofică a structuralismului așa cum se manifestă ea în cîmpul de cercetare cel mai caracteristic pentru a-i surprinde plenar semnificația teoretico-metodologică și pe care îl oferă indiscutabil științele umane.

Contribuția decisivă la constituirea conceptului modern de structură a adus-o *lingvistica*, începînd cu lecțiile ținute de Saussure în anii 1906—1911, continuînd cu primul Congres al filologilor slavi (Praga, 1929), cînd R. Jakobson și Troubetzkoi introduc explicit termenul de „structură” în analiza lingvistică, și ajungînd pînă la gramatica generativă a lui Chomski. În lingvistică, de la Saussure încolo se face o distincție extrem de importantă între un plan concret (vorbirea) și un plan abstract (limba). Vorbirea reprezintă un act individual al unui om concret care se adresează semenilor. Ea dispune de „libertate de expresie”, de variații, întrucît fiecare individ are maniera sa specială de a minui cuvintele și frazele. Dar

datele experienței, se recomandă consultarea secțiunii din volum dedicată

⁶ Jean Piaget, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1960, p. 33.

Această libertate se desfășoară în limite riguros stabilite, deoarece individul doar combină semne (nu le creează) și le combină pe baza unui cod comun. Tocmai acest cod comun este limba. Limba reprezintă aspectul social și codificat al limbajului; ea este instituția socială rezultată dintr-un vast contract, dintr-un ansamblu de convenții statornicite între oameni pentru a exprima ideal. Individul care vorbește și vrea să se facă înțeles nu poate să modifice această convenție colectivă, ci trebuie să i se conformeze. Limba este un adevărat cod pentru că are consistența sa proprie, asigurată de interrelația elementelor sale interne, de un ansamblu de reguli care constituie, de fapt, structura limbajului și permit să se explice cadrul general invariant în care apar transformările pe planul vorbirii, existind o relație univocă între structură, pe de o parte, și un grup de comportamente posibile pe planul vorbirii, pe de altă parte. În acest sens, utilizarea conceptului de „structură” permite îndepărtarea progresivă de reprezentări, limba nemal descriind experiența umană, așa cum rețeaua de longitudini și latitudini nu descrie lumea senzorial-perceptibilă, ci îi surprinde doar „logica” ei. Astfel lingvistica a dat noțiunii de structură un sens în care vechile accepțiuni nu sînt excluse, ci implicate: structura ca modalitate de construire a unei totalități.

Cum remarcă epistemologul elvețian Jean Piaget, prin *structură* ajungem să înțelegem, în sens general-filozofic, un ansamblu coerent de *transformări*, supus acțiunii unor legi care-i asigură *autoreglajul* (fără a face apel la elemente exterioare) și care guvernează sistemul de *totalitate* (fără ca aceasta să depindă de proprietățile componentelor). Categoria de „structură” în accepția modernă, cuprinde trei caracteristici: de *totalitate*, de *transformări* și de *autoreglare*⁷.

Structura implică *totalitatea*, ea cuprinzînd legi de compoziție care nu se reduc la asociații cumulative ale elementelor ei; dimpotrivă, conferă întregului sistem proprietăți speciale, distincte de acelea ale elementelor și ireductibile la ele. De exemplu, numerele întregi apar în cadrul unui model formal ca elemente articulate într-o totalitate, avînd proprietăți care nu se manifestă decît în funcție de proprietățile întregului, autonome în raport cu cele ale fiecărui număr (care poate fi par sau impar, prim sau divizibil prin $n > 1$ etc.). Grupul, cea mai veche structură cunoscută și studiată în *matematică*, este definit de Galois ca un ansamblu de elemente (de exemplu numere întregi, pozitive și negative), reunit prin: a) o operație de compoziție (de exemplu adunarea), care, aplicată unor elemente ale mulțimii, redă un alt element al mul-

⁷ Jean Piaget, *Le structuralisme*, p. 7.

fine, prin faptul că toate compozițiile sînt asociative $[(n-(m-1))+1] = [n-(m-1)]$.

Pierre Francastel a demonstrat că același principiu se poate aplica, *mutatis mutandis*, și în studiul operelor de artă plastică. Pentru înțelegerea semnificației unei picturi a lui Gauguin sau a lui Picasso nu pornim de la elemente izolate, de la linii sau culoare, ci de la compoziție, de la modul de legătură a elementelor care conferă totalității (ansamblului de elemente) inteligibilitate în funcție de un principiu de coerență. Limbajul plastic posedă, ca orice limbaj autonom, un cod fundat pe o dublă articulație și deci un sistem propriu de semnificații. Echivalentul celor două articulații din limbajul verbal, cu alte cuvinte echivalentul lexicului și alfabetului (al monemelor și fonemelor), îl constituie, pe de o parte, obiectele figurative și, pe de altă parte, spațiile figurative

și prin care ea deschide căi inaccesibile altor tipuri de experiență și moduri de cunoaștere. Din această perspectivă, Francastel analizează structura specifică și inteligibilă a operelor de artă, caracterizată printr-o anumită ordine combinatorie a semnelor și o anumită problematică a imaginarului, relevînd însă că, deși ireductibile, structurile artistice nu apar nici ele izolate, ci ca subansambluri ale unor structuri sociale totalizatoare⁸. Structura apare astfel nu ca expresie a priorității logice a întregului față de părți sau a părților față de întreg, ci ca „o constelație de raporturi”⁹, existente în substratul lăuntric al unei totalități, raporturi independente față de termenii săi și cu prioritate logică față de aceștia.

Structura implică totdeauna un sistem de transformări. Totalitățile despre care am vorbit mai înainte sînt structurate (prin legi de compoziție), dar și structurante. Or, o activitate structurantă nu poate să nu aibă la bază un sistem de transformări. Toate structurile cunoscute (de la structurile matematice și lingvistice elementare pînă la cele care reglementează înrudirea) sînt invariante față de modificările elementelor sistemului. Totodată, ele cuprind

⁸ Vezi în acest sens Pierre Francastel, *Pictură și societate*, Editura „Arta”.

⁹ Titus Mocanu, *Structură și totalitate*, în „Contemporanul”, nr. 38.

unor „elemente prime” sau „principii ultime” și, ca atare, subliniind caracterul operatoriu al cunoașterii. De aceea conceptul de „structură” nu implică, prin el însuși, nici staticismul în virtutea căruia ne-am trezi după un veac de istorism în lumea glacială a unor structuri gata făcute, nici idealismul raționalist care instalează structurile într-o zonă de experiență ideală supraordonată lumii reale. Un mit nu trebuie interpretat, ci transformat pentru a găsi structura și, odată cu aceasta, explicația lui. Tocmai de aceea o structură ne apare ca „închisă” în raport cu alte structuri (așa cum, de exemplu, Lévi-Strauss consideră trei colectivități etnografice în mod autonom spre a surprinde procesul transformărilor ciclice ale unui mit în diferitele lui variante). În definirea structurii, aspectul central nu este organizarea, ci transformarea; ca atare, structura este simultan *rezultat și proces*. Conceptul de structură este de aceea aplicabil oriunde avem de-a face cu sisteme ale căror elemente sînt articulate în totalități, iar proprietățile totalității și ale elementelor depind de tipul de relații, de tipul invariant de interacțiuni care generează toate transformările posibile din cadrul sistemului.

Structura implică, în sfîrșit, *autoreglarea*, cu alte cuvinte transformările inerente structurii nu conduc în afara frontierelor ei, ci conservă legile interne. Modificările au loc pe baza aceluiași legi ale structurii mereu conservate. Spre exemplu, adăugînd sau scăzînd două numere întregi, se obțin tot numere întregi, obținerea unor alte numere confirmînd și verificînd legile interne ale sistemului. Autoreglajul se realizează prin trei procedee esențiale:

...
avantaj de „a schematiza” coordonatele cele mai generale ale acțiunii (reunire, ordonare și punere în corespondență). Oricare dintre procedeele de autoreglare ar fi utilizate, în raport cu specificul tipurilor de structuri, ele ne apar ca un fel de „precorecții”, datorită unor mijloace interne de control apte să asigure autoconservarea și funcționalitatea structurilor.

2. Conceptul de structură și metoda structurală

Dacă metoda structurală s-ar reduce la simpla utilizare a conceptului de „structură”, toată lumea ar fi structuralistă. În realitate, metoda structurală presupune o anumită interpretare a con-

ceptului de structură. Ea implică o serie de concepție și principii operaționale specifice (de exemplu : „nici un element al structurii nu poate fi înțeles în afara poziției pe care o ocupă în configurația totală”, „configurația totală e capabilă de a persista ca invariant în ciuda modificărilor determinate ale elementelor sale” etc.), după cum implică și anumite interferențe de ordin ideologic. Iată de ce, înainte de a încerca o abordare a specificului metodei structurale, se impune un decupaj al problematicii structuraliste, o delimitare riguroasă a structuralismului autentic de tot ceea ce se spune și se face în numele lui.

Cum am mai subliniat, conceptul de „structură” a avut o funcție epistemologică anterioară intrării în acțiune a semiologiei. Iar metoda structurală în accepția modernă s-a conturat la confluența secolelor XIX—XX, geneza ei exprimându-i relativa independență față de ideologie. Pregătită de evoluția anterioară a matematicii (ajunsă în pragul tentativei de axiomatizare a lui Hilbert) și de treptata pătrundere a metodelor formale în diferite științe ale naturii (fizică, chimie etc.), ea s-a cristallizat definitiv în lingvistică (odală cu Saussure), dezvoltându-și virtuțile cognitive și euristice concomitent în psihologia gestaltistă (Koffka, Wertheimer), în morfologia culturii (Frobenius, Spengler), în școala germană de etnologie (Gräbner și Ackermann) etc. Deși cu filioane diferite, metoda structurală își are rădăcina în toate aceste domenii în criza evoluționismului liniar, metafizic, când științele se aflau în fața alternativei : sau spre staticism și aistorism, sau spre o concepție dialectică asupra evoluției. Este, de fapt, o reluare modernă a vechii dispute antice dintre dialectica heraclitiană și metafizică eleată.

Adevărata știință-pilot pentru metoda structurală în științele umane în accepția structuralistă modernă (singura care ne va interesa în continuarea expunerii noastre) a fost lingvistica. În lingvistică, datorită structuralismului, organizarea limbii nu mai este concepută ca o reflectare a organizării subiacente a unei „gîndiri universale”, identice pentru toată omenirea, ci ca o construcție internă, specifică fiecărei limbi. Structura a fost definită de Saussure pentru prima oară în termenii riguroși ai unor raporturi între semne, fapt care l-a determinat pe M. Mauss să afirme că lingvistica va juca față de științele sociale rolul novator pe care l-a jucat fizica nucleară pentru științele naturii.

Lingviștii au fost primii care au înțeles că nu trebuie pornit studiul structurii de la reprezentare, ci de la semn, adică de la

rioară în analiză a subiectivității umane și a istoriei). Încetînd să mai considere fiecare dintre termenii limbii în mod izolat (ca unitate a unui sunet și a unui concept), articulîndu-l în structuri totalizatoare și degajîndu-l semnificația pornind de la structura din care face parte, lingvistica oferă modelul devenit clasic al metodei structurale. Utilizarea conceptului de „*structură*” în sensul semiologiei moderne (ca „*model abstract*”) permite îndepărtarea progresivă de reprezentări, ajungîndu-se pînă la combinatoriul absolut formal al glosematicii lui Hjelmslev. Această metodă face abstracție în studiul limbii de subiectul care vorbește și de istoria limbii, spre a surprinde logica internă și ascunsă a sistemului, subliniind prioritatea relațiilor asupra elementelor. Structura este considerată în sensul modern ca *sintaxă*, ca *model abstract*. Numim *structural* orice aranjament care produce semnificație în limbajele și semnele umane. Spre exemplu, este structurală opoziția roșu-verde în semnalizarea rutieră. Pentru a o studia, observarea empirică este insuficientă: trebuie „s-o reconstituim” (de pildă să înlocuim roșul cu violetul și verdele cu albul spre a constata că opoziția violet-alb nu mai spune nimic în semnalizarea rutieră).

Intrucît prin analiza semnificației anumitor semne, lingvistica ne apare ea însăși ca o parte a unei teorii generale a semnelor (semiologie), modelul lingvistic de analiză structurală s-a dovedit fertil și în alte domenii, unde se studiază semne care produc semnificație, în mod deosebit în studiul unor sisteme simbolice (sistemele de înrudire, miturile, înconștientul etc.). Aplicată cu succes în etnologie (Lévi-Strauss), în psihanaliză (Lacan), în analiza operelor plastice (Francastel), în analiza economică (Godelier), în „poetică” sau „știința discursului literar” (Barthes, Todorov), această metodă, născută pe teritoriul lingvisticii (odată cu Saussure), o regăsim în toate domeniile în care demersul științific explorează nu limbaje, ci *semne*. Corpus-ul metodologic reunit sub numele de „*structuralism*” apare numai din momentul în care conceptul de structură funcționează în științele semnului. Împreună cu François Wahl¹⁰ se poate afirma că în accepția modernă sub numele de *structuralism* se regroupează științele semnului, ale sistemelor de semne. Structuralismul, în ipostaza lui metodologică și nu în cea doctrinară, desemnează principiile operatorii care au deschis perspectiva constituirii unor științe riguroase și formalizabile prin constituirea unui nou obiect al lor, semnul, analizabil

¹⁰ Cf. O. Ducrot, T. Todorov, D. Sperber, M. Safouan și F. Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, Paris, Editions du Seuil, 1968, p. 19

În termenii structurali ai raporturilor dintre semnificant și sem-

Deși cronologic el s-a manifestat mai întâi în matematică și în științele naturii, structuralismul actual produce mutațiile cele mai semnificative în investigarea socialului, unde proliferarea metodei structurale constituie o reacție împotriva unei însumări de traumatisme care au dereglat vechile instrumente de bord ale științelor umane. El marchează refuzul de a accepta ultima înfrăchisare a fatalității: arbitrarul. El este riposta legitimă în fața ideii că obiectul științelor umane ar putea fi sesizat nemijlocit la nivelul reprezentării. El deplasează analiza pertinentă în științele umane la nivelul constelației de raporturi care prezidează funcționarea unei totalități, mai precis la nivelul sistemelor de semne prin care transmiterea unui cod printr-o rețea de comunicație devine pos-

În lumina acestor considerente apare evident că metoda structurală dă naștere la extrapolări abuzive numai atunci și acolo unde neglijează specificul fiecărei arii de investigații și acordă modelului lingvistic suveranitatea absolută pe care acesta nu și-o revendică și nu o merită. Așa cum arată Lévi-Strauss, utilizarea *metodei structurale* este singura cale prin care omul de știință transportă faptele sociale în laborator. Aici el se străduiește să le reprezinte sub formă de *modele*, luând totdeauna în considerație nu termenii, ci *relațiile* între termeni. El tratează apoi fiecare sistem de relații ca un caz particular al altor sisteme, reale sau numai posibile, și caută explicația lor posibilă la nivelul *regulilor de transformare* care permit să se treacă de la un sistem la alt sistem, așa cum observația concretă — fie ea lingvistică, fie etnologică — poate să sesizeze¹¹.

Prin excelență analitică și totalizatoare, metoda structurală nu se reduce la simpla utilizare a conceptului de structură, ci dezvoltă — în cursul analizei menite să descopere constelația de raporturi care constituie *structura* sistemului investigat — un număr de *principii metodologice*, un ansamblu de reguli care, retrospectiv, pot fi calificate drept *reguli de analiză structurală*.

Regulile pe care încercăm să le degajăm rezultă din analiza aposteriori a ceea ce Althusser ar numi „practica teoretică”. specifică fiecărei arii de investigație științifică, fie că este vorba de activitatea lingvistului, etnologului sau psihanalistului. Cu alte cuvinte, constatând schimbările în diferite cimpuri problematice ale „științelor semnului”, putem „decupa” instrumentele teoretice care

accea

au provocat asemenea schimbări, identificând astfel regulile (izvoare din logica internă a cercetării în fiecare știință) pe care, prin generalizare, convenim să le denumim „structuraliste”. Vom încerca să caracterizăm câteva dintre ele.

Regula imanenței a fost formulată de Saussure astfel: limba este un sistem care nu cunoaște decât ordinea sa proprie. În virtutea acestei reguli, analiza se plasează în obiect pentru a studia funcționarea sa internă, abandonând orice considerații asupra lumii externe lui. Spre exemplu, în analiza producțiilor cinematografului și televiziunii se deschid mai multe posibilități: pot studia sistemele de producție, psihologia spectatorului, frecventarea, pot întreprinde un studiu al autorului spre a arăta cum subiectivitatea sa și-a pus pecetea asupra cutărui film sau cutărei emisiuni, pot efectua o sociologie a vedetelor. Analiza structurală însă se oprește exclusiv asupra regulilor de organizare interioară a imaginilor, a cuyintelor, a zgomotelor, a compoziției plastice, a muzicii etc. Important în mod deosebit este faptul că, dezvăluind organizarea internă a unei totalități, analiza structurală stabilește regularitățile nu în ciuda, ci în virtutea diferențelor, grupând și ordonând deosebiri și îndeosebi opozițiile binare (unde relațiile dintre elemente sînt de complementaritate). Prin urmare, atunci cînd utilizează metoda structurală, lingvistul sau etnologul nu grupează asemănările, ci ordonează opozițiile, explicînd comunicarea între culturi nu prin generalitatea abstractă a naturii umane, ci prin posibilitatea traducerii opozițiilor dintr-un limbaj în altul pe baza mecanismelor și reglărilor comune.

Regula comutării cere, la rîndul ei, ca în cursul analizei, al comparării și ordonării diferențelor să se introducă artificial o schimbare de semnificant pentru a studia dacă aceasta antrenează și o schimbare echivalentă de semnificat¹³. În virtutea acestei reguli, într-un sistem de semne, semnificația unui termen rezultă din poziția acestuia în raport cu ceilalți termeni și nu din asemănarea sa cu lucrurile, așa cum valoarea unei hîrtii de 25 de lei

sau literelor unei fraze, a „nitemelor” (unitățile semnificative

¹³ În cadrul semioticii (ramură a logicii simbolice, inițiată de Ch. W. Morris, care se ocupă cu studiul general al semnelor), prin semnificant înțelegem aspectul direct-perceptibil al unui semn, iar prin semnificat aspectul conținut și desemnat de primul (de exemplu risul, plînsul sau gesturile sînt semnificanți, iar o anumită stare afectivă sau volitivă exprimată este semnificatul; în semnul A, semnificantul este aspectul grafic, perceptibil, iar semnificatul poate fi sau prima literă a alfabetului, sau vocala respectivă, sau o judecată universal-affirmativă etc.).

elementare ale unui mit) cîl timp nu parvenim să discernem funcția lor semnificantă printr-o comulație probantă privind compatibilitatea sau incompatibilitatea termenilor, validitatea combinației lor etc. Orice clasificare nu este completă și nată (chiar în cazul simplu al panourilor de semnalizare rutieră) decît odată cu ultima probă de comutare. Și tot de aceea clasificarea structurală se pretinde a fi exhaustivă : pentru că devine clasabil tot ce este comutabil. Analiza structurală nu este legitimă decît dacă este exhaustivă, decît dacă permite să ne dăm seama de locul fiecărui element în ansamblul sistemului, spre a stabili riguros și la un înalt grad de formalizare legile de corelație internă. Această regulă, prin ea însăși, nu are nimic metafizic, staticist sau formalist, ci exprimă o cerință prin excelență dialectică, în afara căreia nu putem accede riguros la adevăr. „Ansamblul tuturor laturilor fenomenului ...și raporturile lor reciproce. — iată din ce se compune adevărul”¹³, remarca pe drept cuvînt Lenin în *Caiete filo-*

În conformitate cu *regula de integrare*, orice structură, spre a fi interpretată, trebuie să fie articulată ca o substructură într-o altă structură mai cuprinzătoare. Astfel, în cadrul limbii, structurile elementare, sau, mai precis, unitățile distinctive numite *foneme* (de exemplu d/t, b/p), sînt integrate în unități semnificative numite *moneme* (de exemplu tată-mamă, fiică-fiu), existînd o ierarhie de nivele de limbaj, chiar nivelul frazei putînd fi azi integrat într-o unitate mai înaltă pe baza soluțiilor propuse de gramaticile generative. La orice nivel însă, pentru a putea funcționa metoda structurală, se operează temporar, din considerente metodologice, o „închidere” a sistemului respectiv de semne.

Un loc aparte ocupă *regula variației diacronice*, care permite explicarea variațiilor sistemului prin invarianți structurali. *menii* unei limbi, de pildă, se transformă : de la *caballus* (din limba latină vulgară) s-a format *cavallo*, *chabal*, *cheval*, „cal”. Sensul se transformă și el ; este de ajuns să ne gîndim la sensul noțiunii „structură”. Fraza se transformă și ea, iar gramaticile generative se ocupă tocmai de regulile transformării frazelor. Aceste transformări au impus distincția structuralistă între *sincronic* (raportul dintre termenii coexistenți ai unei limbi într-o stare dată) și *diacronic* (raportul dintre termenii succesivi care se substituie unii altora în timp). Faptul că analiza structurală începe cu studiul raporturilor simultane (sincronice) și rămîne mult timp la acest nivel a dus la obiecția „privilegierii sincronicii”. Această

obiecție (pe care o aduce, printre alii, J.P. Sartre)¹⁴ este parțial întemeiată, istoria obiectului fiind redusă de structuralism la ac-

scopul analizei structurale, rațiunea sa de a fi o constituie tocmai explicarea variațiilor. Filozoful marxist Louis Althusser a criticat în lucrările sale pseudoconceptul de „istorie” (care interpretează fiecare dintre diversele manifestări ale contemporaneității ca expresie totală a unei esențe ce se realizează inevitabil) și tot el a constituit un concept științific de „istorie”, plecând de la analiza marxistă a întregului social ca structură complexă și ierarhică.

Chiar dacă timpul și istoria nu ocupă un loc central în analiza structurală, a vorbi despre *diacronie* înseamnă a afirma că descrierile succesive (deci temporale) pot fi studiate ca și cele simultane (spațiale), transformările ascultând de reguli invariante pe care le putem descoperi prin analiza structurală. Nu excluderea temporalității și a istoriei este aici caracteristică, ci, cum spune textual Claude Lévi-Strauss în *Antropologia structurală*¹⁵, considerarea diversității stărilor unei societăți în timp ca un caz particular al diversității coexistind în spațiu.

Se poate pune întrebarea : are valoare efectivă o asemenea abordare structurală ? Să ne oprim asupra citorva din multele exemple care s-ar putea da în favoarea fertilității metodologice a regulii variației diacronice.

În 1878 Saussure a analizat prin metoda structurală limbile indo-europene și a ajuns la concluzia bizară că o variație posibilă îi conferă lui *a* dubla funcție de vocală și consoană, concluzie care nu se sprijinea decât pe rigoarea metodei structurale, dar pe care o infirmau toate cunoștințele lingvistice dobândite până atunci. Peste 48 de ani, filologul Kurylowicz, descifrând un limbaj până atunci necunoscut (hitita), a desco-

Mitologice, Claude Lévi-Strauss utilizează metoda structurală în explicarea miturilor. Fiecare mit îi apare ca un aranjament original de „miteme” și este considerat ca un element integrat într-o totalitate de mituri. Analizând un grup de mituri, me-

¹⁴ J. P. Sartre, interviu publicat de revista „L'arc”, reprodus în „Secolul 20”, 1967, nr. 5, p. 84.

¹⁵ Cl. Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, p. 219 și urm.

Lévi-Strauss tratează miturile *bororo*, *gé* și *tupi* (pentru care pot fi găsite detalii și în lucrarea sa *Triste tropice*¹⁰) ca un

ei combinarea lor le dă semnificație ; în acest sens, fiecare cultură se constituie pe baza unor elemente care dobîndesc semnificația doar prin apartenența lor la o totalitate și prin poziția în cadrul ei, impunîndu-ne să trecem de la fenomenele conștiente la structura ascunsă, inconștientă, latentă, în virtutea faptului, remarcat încă de Marx (pe care Lévi-Strauss îl citează), că oamenii fac istoria, dar nu știu că o fac. Constatînd varietatea celor trei mituri, Lévi-Strauss descoperă că înseși deosebirile dintre ele implică anumite regularități, că nu avem de-a face cu ansambluri fără ordine, că fiecare mit este mai curînd o variație pe o temă și de la o temă la alta se trece printr-un sistem determinat de transformări. Astfel mitul *bororo* asupra originii furtunii și ploii ne apare, prin aplicarea metodei structurale, ca o transformare prin inversiune a unui mit al tribului *gé* asupra originii coacerii alimentelor, toate versiunile avînd ca motiv central pătania unui prințător de păsări blocat în virful unui arbore (sau al unui perele stîncos) ca urmare a unei dispute cu o rudă provenită prin alianță. Claude Lévi-Strauss studiază deosebirile, le inventariază și le clasează, stabilind un sistem de opoziții între elementele miturilor, opoziții referitoare la *actori* (într-un caz apare un erou uman și un aliat animal prin căsătorie, jaguarul, în alt caz un erou suprauman și un aliat uman prin căsătorie), la *conduite* (deși animal, jaguarul se conduce civilizat, deși om-vîntătorul se conduce sălbatic) sau *obiectul vizat* (un mit se referă la originea coacerii alimentelor, altul la originea cărnii și ultimul la originea ploii și a furtunii). În cele din urmă, Lévi-Strauss descoperă și formalizează structura abstractă, dezvăluind regulile invariante care stau la baza tuturor transformărilor. Justețea concluziilor este riguros verificabilă, căci ansamblul miturilor reprezintă un grup închis, putîndu-se efectua transformări complete în ambele sensuri în conformitate cu regula comutativității.

Prin urmare, metoda structurală implică un ansamblu de procedee axate pe recunoașterea și pe compararea diferențelor, a re-

¹⁰ Cl. Lévi-Strauss, *Triste tropice*, București, Editura științifică, 1963, p. 331 și urm.

țelilor structurale, și dezvăluie transformările posibile astfel încât relațiile de poziție dintre elementele unui sistem să rămână invariante atunci când elementele sunt supuse variației. Forța explicativă a conceptelor ei operatorii a fost efectiv probată.

*În primul rând, valoarea metodei structurale rezidă în rigoarea pe care o asigură corectării datelor la înaltul grad de formalizare, eliminării referințelor la subiect și la experiența trăită. Structuralismul triumfă deplin ori de câte ori poate opera asupra unui corpus de fenomene în prealabil constituit (și, într-un sens, închis, mortificat, deoarece este redus la un „sistem de semne”), reușind să inventarieze elementele și unitățile, să le plaseze în raporturi de opoziție (de preferință binară) și să stabilească o *algebră*, o schemă combinatorie a acestor elemente și cupluri de opoziție, apelând nu la intuiție, ci la *procedee strict raționale*, matematice sau logice-matematice. În acest mod, metoda structurală implică o *epistemologie a modelului*, care renunță la punctul de vedere empirist (căci structura nu este sesizabilă la nivelul relațiilor perceptibile între fenomene, ci trebuie construită de rațiune deasupra aparențelor, deasupra reprezentărilor), după cum renunță și la ceea ce apare conștiinței imediate a subiecților sub forma unor trăiri (ceea ce nu înseamnă decât în interpretările extremiste, ultraformaliste, o descalificare totală a umanului, a tot ceea ce se fundează la nivelul subiectului uman).*

Dar prin aceasta, în al doilea rând, metoda structurală permite depășirea opoziției dintre atomism și organicism, centrând explicația pe dezvăluirea constelației interne de raporturi care dau semnificație atât totalității, cât și fiecărui element component. Fiind o metodă prin excelență analitică, dar și totalizatoare, ea permite o fericită uniune dialectică a analizei și sintezei, conjugată cu surmontarea tradiționalei opoziții dintre descriere și explicație.

În al treilea rând, ea dezvăluie conexiunea internă, raporturile dintre elementele componente și ansamblurile unei totalități, dissociind raporturile interne fundamentale care constituie structura în sensul autentic al cuvântului, precum și codul tuturor transformărilor — reale sau posibile — proprii unui sistem.

În al patrulea rând, abordarea structuralistă dă un fundament științific metodei comparativiste (prin luarea în considerare și găsirea invarianțelor care explică variația deosebirilor), marcând un pas important pe linia unificării terminologice a științelor în genere și un pas decisiv pe linia demistificării conceptualizării academice și moralizatoare, care a înăbușit în trecut prin retorism și impresionism discursul în științele umane. Ea introduce rigoare intelectuală, chiar dacă absolutizarea ei (datorită ignorării dialectic-

ticii) și transformarea postulatelor ei metodologice în postulate on-

umanism teoretic". Dar odată cu aceasta apar evidente interferențele de ordin filozofic-ideologic ale metodei structurale și riscurile triplei ei reducere (în raport cu trăirile subiectului, cu istoria și cu contextul social), care impun o temeinică înțelegere dialectică a raportului „structură-practică” și „structură-istorie”.

Putem face abstracție temporară, pe traseul cognitiv, de subiectivitate, de istorie, dar nu trebuie să uităm că structura nu este un dat, ci un proces, că practica nu este numai structurată, ci și structurantă. Cum spune sugestiv Blaga : „Vântul îl auzi, ce-i drept, în copaci, dar nu-l fac copacii”.

3. Metoda structurală și filozofia structuralistă

Metoda structurală implică o gamă întreagă de probleme filo-

litate de interpretări filozofice, iar lucrările unor gânditori ca Pierre Francastel, Claude Lévi-Strauss sau Michel Foucault, care propun noi lecturi ale operelor sprijinindu-se pe analize aprofundate și originale ale unor medii culturale diferite de al nostru, sînt în același timp convergente și divergente. Opțiunea epistemologică centrală pentru Michel Foucault este admiterea realismului cuvintelor, care ar reprezenta un fel de „lucruri” decupate în natură înaintea acțiunii interpretative a omului. Un asemenea punct de vedere îi apare lui Francastel ca atribuind operelor umane prerogativele miraculoase de a descifra un panadevăr al unei Naturi (cu majusculă N) concepute în maniera ideilor lui Platon. Tot prin utilizarea metodei structurale, Francastel ajunge la o concluzie contrară : figura lumii, așa cum apare ca obiect de interpretare în operele de artă, este pe măsura cunoștințelor și a mijloacelor de acțiune ale omului, variabile după civilizații. Chiar atunci cînd utilizează același concept, de exemplu cel de „tăietură epistemologică” (*coupure épistémologique*), Althusser și Foucault se situează

poate avea loc decît o singură dată într-un cîmp problematic. Pentru al doilea, el desemnează trecerea de la un mod de clasare și de elaborare a experienței la altul, schimbarea tipului de articulare existent în interiorul semnului. Primul, fiind marxist, ajunge

să dea rigoare conceptului de „istoric”, iar al doilea, fiind evident influențat de fenomenologie, ajunge să plaseze istoria la nivelul

a conceptului „structură”, prin particularizările modelului lingvistic inițial, prin diversitatea filioanelor și prin independența relativă a metodei față de sursele și consecințele teoretice.

Dar dacă, în cele mai multe cazuri, interpretările filozofice sînt implicite și nu afectează valoarea operațională a procedurilor metodologice structurale, tentativa de a ridica principiile metodologice ale structuralismului la rangul de principii ontologice și de a oferi pe baza lor o explicație absolută a lumii în ansamblul ei, o *filozofie structuralistă*, este inconsistentă teoretic. Dealtfel, filozofia structuralistă (cel puțin așa cum transpare din lucrarea lui Michel Foucault *Curintele și lucrurile*) îndeplinește, independent de intențiile autorului, o funcție socială precisă în contextul luptei ideologice contemporane. Ea promovează, într-o variantă aparte, ideologia tehnocratică, fiind o filozofie tipică pentru o organizare socială care oferă condiții de viață progresiv ameliorate cu prețul transformării „omului creator” într-un „om consumator”, cu prețul renunțării la viața interioară, la responsabilitatea morală, la subiectivitate și transcendență, la căutarea valorilor apte să dea un sens autentic vieții.

Filozofia structuralistă, care apare uneori implicit (la psihanalistul Jacques Lacan), iar alteori explicit (la epistemologul Michel Foucault), absolutizează metoda structurală, acordîndu-i suveranitate absolută¹⁷. *Limitele* ei sînt astfel desconsiderate. Or, modelul teoretic construit de Lévi-Strauss care s-a dovedit, cum am văzut, deosebit de fertil în antropologie, are ...defecțele calităților sale. Toate explicațiile sale au fost posibile datorită unei distincții nete între *structuri de cod* și *structuri de rețea*. Întrucît orice sistem de comunicare presupune o clasă de obiecte comunicabile, un ansamblu de mesaje și un ansamblu de canale între „emițător” și „receptor” (prin care mesajele sînt schimbate), Lévi-Strauss dis-

samblu de schimburi („structuri de rețea”). Antropologia structurală a lui Lévi-Strauss pleacă de la ipoteza că sistemele socioculturale sînt guvernate sau de structuri de cod (în cazul miturilor, de exemplu, întrucît „canalele” nu influențează asupra „mesajelor”) sau de structuri de rețea (ca, de pildă, în cazul schimburilor ma-

¹⁷ Vezi în acest sens interviurile lui M. Foucault și J. Lacan, publicate în „Secolul 20”, 1967, nr. 5.

pacitatea structuralismului de a mai obține rezultate fructuoase în zona politicului, eticului sau esteticului. Chiar într-un caz atât de simplu cum este cel al politicii, ansamblul de mesaje nu mai este independent de situațiile comunicării ; ceea ce se comunică este intim corelat cu situația comunicării. În comunicarea artistică, prin excelență expresivă, *ce-ul* și *cum-ul* sînt greu dissociabile, întrucît orice modificare a „rețelei” schimbă „codul” estetic, după cum „codul” afectează „rețeaua”. Versurile unei poezii constituie o rețea de comunicare care se contopește cu „codul estetic”, formînd o „fuziune”, în cadrul căreia cuvintele dobîndesc accente emoționale, virtuți poetice expresive, funcții de semnificare pe care nu le au ca simple expresii cotidiene. De aceea, în artă, mesajul ideatic-emoțional al unei opere nu poate fi valorizat decît în înșăși unicitatea formei lui, în implicația reciprocă a lui *ce* și a lui *cum*. Cu atît mai mult, în sfera politicului, mesajele transmise nu pot fi analizate independent de semnele utilizate și de condițiile comunicării. Prin urmare, nu toate sistemele socioculturale funcționează conform aceluiași model și, ca atare, se impune o *generalizare a noțiunii de sistem de comunicație*. Există nu un singur sistem de comunicație, ci *două* sisteme de comunicație distincte. Pe lângă „sisteme de cod sau de rețea” există „sisteme de cod și de

Metoda structurală se bazează pe o triplă reducere (Saussure, de pildă, separă limba a) de cuvînt ca operație a subiectului, b) de istoria limbii, c) de contextul social); înlocuind istoria și subiectivitatea cu studiul diversității faptelor umane, ca desfășurare a unor soluții posibile la o problemă generală neschimbată, pe baza invarianței regulilor de variabilitate. Apare astfel riscul înlăturării concepției istoriste prin transformarea unei reducerii operaționale (separarea sincronului de diacronic și a conceptului de experiență trăită) într-un postulat metafizic (conform căruia structura exclude definitiv și absolut principiul istorismului și raportarea la subiectivitatea umană). Într-un asemenea caz se realizează trecerea de la o metodă fertilă la o doctrină care, deși evită să se prezinte ca o filozofie, este de fapt o filozofie autentică, apropiată de neopozitivism prin proclamarea unei arhitecturi imobile a con-

obiect epuizabil prin hieratismul glacial al unor formule și coduri abstracte, care neglijează atât subiectivitatea umană, cât și contextul social și istoric al practicii umane. J. M. Domenach remarcă pe drept cuvânt că principalul pericol pentru structuralism este structuralismul, în sensul că *structuralismul ca metodă eşuează atunci și acolo unde este autonomizat în ideologie*. Și aceasta deoarece, oricât ar părea de paradoxal, erijat în doctrină filozofică, structuralismul merge în sensul interpretărilor dogmatice pe care le combate. Negînd sensul și autodinamismul, structuralismul ajunge la un fel de dogmatism al interdicțiilor, la justificarea structurilor existente, la contestarea unui sens al istoriei umane și a valorilor umane, la opacitate față de orice progres (pe care, neputîndu-l explica, nici nu-l admite) și la nihilism axiologic.

Caracteristică pentru filozofia structuralistă este desconsiderarea practicii, a capacității umane de intervenție, deci și a posibilității evenimentului prin care să se treacă de la o structură la alta. Susținînd ordinea în detrimentul transformării și respingînd istoria (redușă la variații ale particularităților etnografice sau la un mozaic epistemologic), reprezentanții structuralismului, chiar dacă sînt pe poziții politice de stînga și utilizează idei de inspirație marxistă, nu găsesc suportul pentru a explica înlocuirea ordinii existente și justifică o societate industrială pragmatizată și tehnocratizată, care alterează simțul umanului.

În egală măsură, filozofia structuralistă, cum poate fi ea degajată din lucrarea lui M. Foucault *Curînte și lucrurile*, se caracterizează prin *antiumanism teoretic*. Neputința de a urca de la structuri la activitatea umană care le dă naștere generează concluzia că trebuie eliminat conceptul de „om” sau, în cel mai bun caz, redus la o sumă de coordonate derivabile din condițiile sale de existență, independent de istoria sa, de subiectivitatea și de finalitatea sa specific umană.

Considerînd, pe de o parte, că „antropologizarea este în zilele noastre marele pericol interior al reflexiei”¹⁵ și, pe de altă parte, că însuși conceptul de om s-a constituit în raport cu o anumită modalitate a limbajului la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, Michel Foucault pariază că „omul este o invenție” căreia arheologia gîndirii noastre îi arată lesne data recentă și sfîrșitul apropiat¹⁶. Înțelegînd „prin structură ceea ce reprezentarea oferă confuz... desfășurării linare a limbajului”²⁰, Foucault consideră că omul este un „obiect” care se amăgește că este și „subiect”. Dar, spune Foucault, a sosit

¹⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 359.

¹⁶ *Ibidem*, p. 368.

²⁰ *Ibidem*, p. 147.

momentul ca el să se împacă cu natura împotriva căreia s-a iluzionat alina vrea să poată lupă, opunându-i propria cultură. Cu să se salveze, omul trebuie să se întoarcă în mijlocul lucrurilor pe care a visat că le poate cunoaște și transforma potrivit idealurilor sale. Pierzând orice contact cu lucrurile, cuvintele devin ele însele niște lucruri, iar subiectul, nimicindu-l-se din față orice obiect, revine el însuși printre celelalte obiecte. Oamenii ar trebui să se îndrepte către o singură limbă, perfect formalizată, adică în înțelegime golită de gândire și dezantropologizată. Înlăturarea „prejudecății umaniste” (cum o numește Foucault) ar apărea astfel ca principalul comandament al filozofiei structuraliste, care proclamă semimetaforic, semiprogramatic „moartea omului”.

Prin urmare, excesul de subiectivism al existențialismului s-a răsturnat în concepția structuralismului sistematist al lui Foucault, devenind un obiectivism mecanicist. Răsturnând raporturile valorice dintre subiect și obiect, dintre limbaj și realitate și dintre gândire și limbaj, M. Foucault preconizează reîntoarcerea culturii la natură și nu înălțarea naturii la cultură. Foucault confundă tendința legitimă cunoașterii științifice spre desubiectivizare, spre rigoare sporită și înalt grad de obiectivitate cu dezumanizarea unor structuri reale, obiectuale, deși gândirea nu se poate desfășura în afara unor structuri lingvistice, iar omul nu este o rătăcire accidentală a vieții, nu este un capriciu absurd al naturii sau o ipoteză la care trebuie să renunțăm pentru a obține obiectivitatea științifică. Poziția centrală a omului în univers nu depinde nici de grația divină, nici de geocentrism, ci de faptul că el este concomitent *homo agens*, *homo cogitans* și *homo aestimans*. Fiind singura ființă capabilă să-și modifice mediul ambiant conform scopurilor sale, omul este și singura ființă în stare să se propună pe ea însăși ca „scop suprem”, ca o „măsură a tuturor lucrurilor” (cum ar spune Protagora). Prin om, determinismul universal devine conștient de el însuși, începând de acum încolo să acționeze și prin intermediul scopurilor. Ceea ce îl deosebește definitiv pe om de toate celelalte ființe este nu numai faptul că el poate să impună naturii scopurile sale, ci mai ales faptul că „poate să se propună pe el însuși ca scop suprem... Orice scop poate deveni, la rîndul lui, un mijloc față de un scop superior; numai omul este întotdeauna scop”²¹.

Transformarea omului în mijloc și a subiectului în obiect de către filozofia structuralistă este cea mai elocventă expresie a înconșistenței ei teoretice și a funcției sale sociale în contextul luptei ideologice contemporane.

²¹ Henri Wahl, *Realitatea și limbaj*, București, Editura Academiei, 1968.

4. Marxism și structuralism

Există cel puțin două modalități de raportare filozofică față de structuralism. Una, cu totul inconsistentă teoretic, este aceea care transformă un postulat *metodologic* (separarea sincronului de diacronic și a conceptului de reprezentare) într-un postulat *metafizic* (reducând omul la un simplu obiect, epuizabil prin hiearatismul glacial al sistemelor de semne). O altă modalitate, de data aceasta licită, constă în asimilarea la nivelul discursului filozofic a principalei achiziții a metodei structurale : transformarea demersului cognitiv în științe ca urmare a reconstruirii obiectului lor în termenii unor relații între semne. Tocmai aici se deschide evantaiul larg al multiplelor raportări filozofice actuale față de metoda structurală. Și tot aici se ridică întrebarea : care dintre filozofiile actuale integrează adecvat nucleul conceptual al metodei structurale ?

François Wahl, în studiul său dedicat problemelor filozofice ale structuralismului, ajunge la concluzia că „nici una dintre filozofiile actuale nu este contemporană cu structuralismul”²². Ele s-ar situa fie dincoace, fie dincolo de structuralism.

Oricit ar părea de bizar, concepția „ultrastructuralistă” a lui Foucault, pe care am analizat-o sumar mai înainte, se situează *dincoace* de structuralism, plătind tribut fenomenologiei prin admiterea primatului reprezentării. Structurile pe care Foucault le analizează în *Les Mots et les Choses* (și denumite *épistémé*) sînt, de fapt, scheme figurative, fondate nu prin articulații în interiorul semnului, ci printr-o permanentă trimitere în planul reprezentării. Încă Piaget, înaintea lui Wahl, remarcă la Foucault un „structuralism fără structuri”²³. Aceasta pentru că structurile nu pot fi de ordinul reprezentării și nu pot fi puse în raport cu o conștiință virtuală. Ele funcționează altfel decît conștiința. De aceea, pentru a găsi structura unui mit, Lévi-Strauss nu-l interpretează, ci îl supune, în cadrul totalității respective, unor transformări, conform regulilor care prezicăză sistemul de semne. Fenomenologia și, în general, orice filozofie care menține primatul reprezentării refuză metoda structurală chiar în momentul în care pare s-o urmeze. Mult comentata afirmație a lui Foucault cu privire la „moartea omului” (care vizează *definierea* omului și nu *existența* lui) izvorăște de fapt din *desconsiderarea activității constructive a gândirii umane*, pe care structuralismul coerent se sprijină. Ea exprimă, surprinzător poate, dar adevărat, o *tratare antestructuralistă* a omului.

²² Cf. *Qu'est-ce que le structuralisme*, p. 201.

²³ J. Piaget, *Le structuralisme*, p. 100.

Concepția lui Jacques Derrida se situează însă dincolo de struc-

lor organizării „calme” și riguroase a cunoașterii. O interogare de acest tip trece prin structuralism, dar numai pentru a denunța uzajul inadecvat al semnului și a distruge însăși edificiul epistemologic pe care se sprijină structuralismul. Ea contestă, printr-o subtilă dialectică a „scriiturii” și „diferenței” (una din cărțile lui Derrida poartă chiar titlul *L'Écriture et la Différence*), primatul semnului, subordonându-l din nou față de reprezentare. Este vorba acum de o reprezentare plasată după concept, dar care în egală măsură denotă rezistența față de cuceririle de ordin metodologic ale structuralismului și, în genere, ale gândirii științifice moderne. Atât dincoace, cât și dincolo de structuralism, constatăm, prin urmare, inerția unei optici filozofice desuete, pentru care primatul reprezentării este afirmat cu aceeași dezinvoltură ca în vremea fizicii pregătite.

Se ridică întrebarea : oare într-adevăr nici una dintre filozofiile actuale nu poate recepta adecvat „noul” adus de pătrunderea analizei structurale în diferite sectoare ale cercetării științifice ? A accepta o asemenea afirmație ar însemna să facem abstracție de cel mai prominent curent filozofic al zilelor noastre. Chiar Fr. Wahl de altfel, într-un interviu publicat de revista „Lettres françaises” la 29 ianuarie 1969, a introdus o nuanță, afirmând că „cel mai contemporan cu structuralismul este totuși discursul lui Althusser”. Or, dincolo de coloratura particulară a lucrărilor lui Althusser, prin ea (și nu numai prin ea) transpar virtuțile teoretice și metodologice ale gândirii filozofice marxiste, care, din momentul constituirii ei, a marcat o ruptură radicală cu tradiția empiristă a fundării discursului filozofic la nivelul reprezentării. „Niciodată — scrie Althusser — cunoașterea nu se află, cum ar vrea cu desperare empirismul, în fața unui obiect pur care să fie identic cu obiectul real... Cunoașterea nu lucrează asupra obiectului real, ci asupra propriei sale materii prime..., în sensul precis pe care i-l dă Marx în *Capitalul*, adică o materie deja elaborată, transformată tocmai prin impunerea structurii complexe, care o constituie ca obiect al cunoașterii”². Primatul semnului, pus în evidență de analizele structurale în diferite sectoare ale științei, nu numai că nu este contestat, ci este și explicat prin rolul activ, constructiv al structurilor subiectului cunoașterii, ceea ce deschide perspectiva elucidării raportului dintre structură și geneză. Căci, de fapt, „ceea ce studiază Marx în *Capitalul* este mecanismul care face să existe ca societate rezultatul producerii

² Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, București, Editura politică, 1970, p. 101.

„unei istorii”²⁵. Activitatea practică apare concomitent ca *structurată* și *structurantă*, iar structurile ca produs istoric al unui proces autonom de echilibrare, întemeiat în ultimă instanță pe coordonarea acțiunilor umane. Acest cadru conceptual suplu și elastic al dialecticii marxiste este apt să asimileze adesea achizițiile structuralis-

Fără îndoială, filozofia marxistă integrează achizițiile structuralismului într-o cuprinzătoare perspectivă, în care datele științei nu sînt considerate drept unicul punct de sprijin al ontologiei, pentru simplul fapt că existența umană nu se reduce la momentul cognitiv. Dar a fructifica adesea euceririle structuralismului în științele umane și a lua totodată în considerație, într-o sinteză filozofică totalizatoare, dimensiunea axiologică a existenței umane, nu înseamnă a te situa nici *dincoace*, nici *dincolo* de structuralism. Respingerea structuralismului ca *filozofie* nu înseamnă nicidecum deprecierea lui ca *metodă* de către materialismul dialectic. Structuralitatea sistemelor a fost dealtfel relevată în mod special în Karl Marx, pe care Lévi-Strauss îl consideră că „anunță curentul structuralist modern”, iar A. Marchal îl prezintă ca precursor al analizei structurale în gîndirea economică (cu mult înaintea introducerii termenului operațional de „*structură*” de către economistul Wageman în 1932). În lucrarea *Tropice triste*, Lévi-Strauss subliniază că lectura operelor lui Marx l-a entuziasmat și i-a dat „revelația unei lumi întregi”, întrucît „Marx a arătat că știința socială nu se construiește pe planul evenimentelor, după cum nici fizica nu pornește de la datele sensibilității : scopul este de a construi un model, de a-i studia proprietățile și diferitele reacții în laborator, pentru a aplica apoi observațiile respective în interpretarea faptelor empirice...”²⁶

Utilizarea metodei structurale, disociată de interpretările absolutizante ale filozofiei structuraliste, este în consonanță cu înseși cerințele metodologice fundamentale ale dialecticii marxiste. Subliniind că știința trebuie să învingă necoincidența fenomenului cu esența și să dezvăluie necesitatea internă, Marx releva în *Contribuții la critica economiei politice* că funcționarea vizibilă a sistemului capitalist are *structura* sa ascunsă. De aceea Marx nu studiază doar diferite forme concrete de avere, ci cercetează *structura*, schema internă de funcționare a economiei capitaliste. Interesant este

²⁵ Ibidem, p. 120.

²⁶ Claude Lévi-Strauss, *Triste tropice*, București, Editura Științifică, 1968, p. 42.

În mod special faptul că pentru Marx analiza structurală este, în *Capitalul*, un punct de plecare pentru o minuțioasă analiză istorică și că, din perspectivă genetică, însăși structura devine comprehensivă, metoda dialectică prezentându-se ca o autentică și organică unitate a analizei *structural-funcționale* (adică a cercetării interdependențelor în cadrul unei totalități) cu analiza *istorică-genetică* (adică a studiului originii și evoluției structurilor corespunzătoare ca produs istoric al unui proces autonom de echilibrare, în virtutea căruia coerența structurală apare nu ca realitate statică, ci ca virtualitate dinamică).

Interpretarea filozofică a structuralității din perspectiva dialecticii materialiste apare nu numai ca singura aptă să surprindă nuanțat și complex natura și funcția structuralității, ci și ca fertilă. Întrucât contribuie la îmbogățirea *filozofiei marxiste* pe mai multe planuri.

În primul rând, în *înțelegerea raportului dintre conștient și inconștient*. Producțiile spiritului uman ne apar acum ca înlănțuindu-se și transformându-se în conformitate cu legi înscrise la nivelul inconștient, nonreflexiv al spiritului, ceea ce permite sesizarea articulațiilor plecând de la care se operează trecerea de la natură la cultură. Metoda structurală permite astfel filozofiei marxiste să surmonteze falsa antiteză „sau natură, sau cultură”, în care se complac altelea filozofii nemarxiste contemporane să explice în termeni riguroși dialectica *natură-cultură*, care este de fapt o altă fațetă a dezbaterii structuraliste în jurul raportului *conștient-inconștient*.

În al doilea rând, în *înțelegerea raportului dintre cod și sens*. Claude Lévi-Strauss recunoaște că a preluat de la Marx ideea că instituțiile trebuie *decodificate* spre a descifra sensul lor pentru om și totodată a le cunoaște geneza, ca atare și determinarea cauzală. Distingând în sistemele de comunicație *semnificantul* și *semni-*

si conotația (limbajul „decorativ” sau limbajul secund, „mitic”), *limbajul-obiect* și *metalimbajul*, metoda structurală permite o analiză riguroasă a oricărui cod. Dar, dacă din perspectiva filozofiei structuraliste decodificarea înseamnă și dezumanizare (Foucault o denumeste chiar „descoperirea unei gândiri anonime și constrângătoare, a unei gândiri care nu gîndește”⁷⁷), din perspectivă marxistă decodificarea apare ca o etapă obiectivă și necesară a unei interpretări existențiale și axiologice, a descifrării sensului pentru

⁷⁷ M. Foucault, interviu publicat în „Secolul 20”, 1967, nr. 5, p. 74.

atitudinală, cognitivă și valorizatoare — pe care, din Althusser nu o ia în considerație.

În al treilea rând, în *înțelegerea raportului dintre structură și praxis*²⁶. Filozofia structuralistă, cum am văzut, eșuează în explicarea genezei structurilor, pentru că absolutizează metoda structurală, care, chiar atunci când studiază mecanismul schimbărilor, îl studiază din exterior, structurile apărând ca „gata făcute”. Nepuțința de a explica trecerea de la o structură la alta este principalul neajuns al filozofiei structuraliste. Filozofia marxistă depășește aceste neajunsuri privind structurile atât în raport cu praxisul, adică în raport cu activitatea practică fundamentală a societății care le dă naștere, cât și în raport cu practicile concrete ale indivizilor influențați de aceste structuri. Privind practica atât ca structurală, dar și ca structurantă (idee strălucit confirmată de structuralismul genetic al lui Jean Piaget²⁷), filozofia marxistă consideră structurile ca rezultat, dar și ca proces, punându-le în corelație cu activitatea umană prin care omul este mereu condiționat de structuri și mereu le depășește dialectic. Astfel, dialectica marxistă devine astăzi indispensabilă analizei structurale, integrând-o într-o sinteză superioară, în corelație cu analiza istorică-genetică. Fructificarea achizițiilor structuralismului nu e posibilă fără a face din structuri un mijloc pentru a înțelege schimbarea, *trecerea* de la o structură la alta. Or, singura filozofie care deschide perspectiva soluționării unei atât de complexe probleme este marxismul. De aceea Jean-Paul Sartre remarcă: „A renunța la marxism ar însemna să renunțăm să înțelegem trecerea”²⁸.

În al patrulea rând, în *înțelegerea raportului dintre istorie și structură*. Filozofia structuralistă, cum am mai arătat, privilegiază sincronicul și nu mai poate explica diacronicul decît prin reducții mutilante. Teoria marxistă a contradicției dialectice permite depășirea falsei alternative: „istorie fără structură” sau „structură fără istorie”. Fiecare sistem apare din această perspectivă ca avînd

²⁶ Utilizăm termenul de *praxis* spre a desemna categoria filozofică a *practicii*, numai cu intenția de a o delimita de accepțiile curente ale cuvîntului „practică”, așa cum operăm cu el în limbaj cotidian.

²⁷ Referindu-se la acest fapt, Lucien Goldmann remarcă: „Piaget, care nu a fost deloc influențat de Marx, a găsit pe cale empirică în cercetarea de laborator aproape toate pozițiile fundamentale pe care Marx le-a formulat cu o sută de ani în urmă în științele sociale” (L. Goldmann, *Introduction générale, în Genèse et structure*, Paris-La Haye, Ed. Mouton & C., 1963, p. 9).

²⁸ J. P. Sartre, interviu în „Secolul 20”, 1967, nr. 5, p. 23.

atitudinală, cognitivă valorizatoare — pe care, din păcate, Althusser nu o ia în considerație.

În al treilea rând, în *înțelegerea raportului dintre structură și praxis*²⁹. Filozofia structuralistă, cum am văzut, eșuează în explicarea genezei structurilor, pentru că absolutizează metoda structurală, care, chiar atunci când studiază mecanismul schimbărilor, îl studiază din exterior, structurile apărând ca „gata făcute”. Neputința de a explica trecerea de la o structură la alta este principalul neajuns al filozofiei structuraliste. Filozofia marxistă depășește aceste neajunsuri privind structurile atât în raport cu praxisul, adică în raport cu activitatea practică fundamentală a societății care le dă naștere, cât și în raport cu practicile concrete ale indivizilor influențată de aceste structuri. Privind practica atât ca structurată, dar și ca structurantă (idee strălucit confirmată de structuralismul genetic al lui Jean Piaget³⁰), filozofia marxistă consideră structurile ca rezultat, dar și ca proces, punându-le în corelație cu activitatea umană prin care omul este mereu condiționat de structuri și mereu le depășește dialectic. Astfel, dialectica marxistă devine astăzi indispensabilă analizei structurale, integrând-o într-o sinteză superioară, în corelație cu analiza istorică-genetică. Fructificarea achizițiilor structuralismului nu e posibilă fără a face din structuri un mijloc pentru a înțelege schimbarea, *trecerea* de la o structură la alta. Or, singura filozofie care deschide perspectiva soluționării unei atât de complexe probleme este marxismul. De aceea Jean-Paul Sartre remarcă : „A renunța la marxism ar însemna să renunțăm să înțelegem trecerea”³⁰.

În al patrulea rând, în *înțelegerea raportului dintre istorie și structură*. Filozofia structuralistă, cum am mai arătat, privilegiază sincronicul și nu mai poate explica diacronicul decât prin reducții mutilante. Teoria marxistă a contradicției dialectice permite depășirea falsei alternative : „istorie fără structură” sau „structură fără istorie”. Fiecare sistem apare din această perspectivă ca având

²⁹ Utilizăm termenul de *praxis* spre a desemna categoria filozofică a *practicii*, numai cu intenția de a o delimita de accepțiile curente ale cuvântului „practică”, așa cum operăm cu el în limbaj cotidian.

³⁰ Referindu-se la acest fapt, Lucien Goldmann remarcă : „Piaget, care nu a fost deloc influențat de Marx, a găsit pe cale empirică în cercetarea de laborator aproape toate pozițiile fundamentale pe care Marx le-a formulat cu o sută de ani în urmă în științele sociale” (L. Goldmann, *Introduction générale, in Genèse et structure*, Paris-La Haye, Ed. Mouton & C., 1963, p. 9).

³¹ J. P. Sartre, interviu în „*Seroul 20*”, 1967, nr. 3, p. 80.

o structură bine determinată, dar care include în ea însăși resursele proprii depășiri, după cum apare concomitent ca rezultat al unei mișcări anterioare și ca punct stabil de plecare pentru o dezvoltare ulterioară. Pentru Marx, un sistem economic are o ordine configurată a părților componente și o constelație de raporturi care-i conferă specificitatea (apare deci ca *structură*), dar această organizare internă apare doar ca un moment al stabilității, articulat într-un ansamblu al unei deveniri inexorabile într-o direcție logic determinată. Structura este deci ea însăși dialectică, este intrinsec variabilă și, în acest sens, oamenii acționează în condiții socialmente și istorice determinate, dar prin activitatea lor practică pot depăși structurile care-i condiționează, manifestându-se în modul cel mai autentic ca autori ai proprii lor istorii.

Metoda structurală, așa cum a conceput-o Marx, permite trecerea de la static la dinamic, integrarea timpului, „a punctului de vedere dinamic”²¹ în investigația științifică. În acest sens, analiza structurală apare ca un moment indispensabil al analizei istorice și dialectice la nivelul fiecărei totalități, în cazul fenomenelor sociale la nivelul fiecărei formațiuni sociale. Marx sublinia că societatea actuală nu este un „cristal solid”, ci un ansamblu structural de raporturi aflate într-un continuu proces de transformare, fiind de acord cu exegeții operei sale care remarcă că el urmărește înainte de toate să găsească legile trecerii de la un sistem de corelații la altul. De aceea, cum sublinia Marx, „înțelegerea structurilor societății burgheze permite totodată cunoașterea structurii și relațiilor de producție ale tuturor formelor sociale dispărute, cu ale căror ruine și elemente a fost construită”²². Și tot de aceea „nu geneza istorică a categoriilor și nici structura lor în formele anterioare ne dă posibilitatea înțelegerii lor, ci sistemul structurării lor în societatea actuală ne deschide calea înțelegerii formațiunilor trecute, întrucât ne dă conceptul variațiilor acestei structurări”²³. Principiul metodologic de mai sus, concomitent *structural* și *istoric*, este în consonanță cu metoda structurală, dar inacceptabil pentru cei ce o ridică la rang de filozofie și o opun dialecticii.

Cercetarea sistemelor sociale din punctul de vedere al structurilor oferă posibilități largi pentru explicarea mecanismelor vieții sociale în general, pentru explicarea fenomenelor economice în special. În literatura economică nemarxistă, *structura* este conși-

²¹ G. G. Granger, „Epistemologie économique”, în *Logique et connaissance scientifique*, sous la direction de Jean Piaget, ed Gallimard, 1967,

²² K. Marx, „Contribuții la critica economiei politice”, E.S.P.L.P., 1954.

²³ Louis Althusser, *op. cit.*, p. 128.

derată drept „contextură care, pentru scurt timp, apare ca invariabilă” (J. Ackermann) sau „descemnind cantități în mișcare încetinită” (Fr. Perroux), de regulă denotând „elementele unui ansamblu... care în cursul unei perioade determinate apar ca relativ stabile în raport cu altele”³⁴. Sublinierea relativei stabilități a structurii, deși depășește vechea concepție despre structură ca un tot organizat arhitectural și pătrunde dincolo de aparențe, devine incompletă și, ca atare, nesatisfăcătoare dacă nu este conjugată cu înțelegerea ei ca un echilibru dinamic și cu investigarea forțelor prin ale căror relații și contradicții se realizează această echilibrare progresivă. Structuralismul riscă astfel să eșueze în apele puțin adânci ale sincroniei, săvârșind eroarea de a nega rolul activ al subiectului în istorie. Filozofia marxistă ne îndepărtează de aceste erori, oferindu-ne drept ghid pentru cunoașterea vieții sociale o metodologie complexă, care cuprinde într-o unitate dialectică, așa cum am mai arătat, analiza structural-funcțională cu cea genetică-istorică.

Putem afirma deci că metoda structurală, utilizată de Marx la nivelul cunoștințelor din epoca sa și pusă la punct cu ultimele ei cuceriri, îl poate ajuta pe orice marxist să corijeze interpretările înguste și mecaniciste pe care le dau metodei lui Marx toți cei ce o reduc la descriptivism sau la istorism facil, amintind că *analiza internă și structurală este etapa primă și necesară a oricărei cercetări*, fără a uita că *acest nivel de cunoaștere nu este singurul*, că nu este justificată hipertrofierea sau absolutizarea lui.

Analiza structurală a unei opere de artă, spre exemplu, constituie o premisă și un moment indispensabil al investigării valorii ei, dar nu epuizează studiul valorii, care implică racordarea operei în circuitul social (din care a fost abstrasă vremelnic, din considerente metodologice, prin tratarea ei ca un sistem de semne cărui i se surprinde logica internă) printr-un fel de mutație structurală, aptă să integreze în cuprinsul analizei subiectul-receptor, istoricitatea, contextul social și relația complexă dintre creator, operă și public. Pentru a surprinde valoarea, trecem deci prin momentul abstract al analizei structurale, dar îl depășim printr-o reîntoarcere la om, la istorie, la societate. De aceea nu este justificat să reducem studiul omului la studiul structurii operelor umane sau să sacrificăm pe altarul produsului atât producătorul, cât și actul producerii. Structura nu este un lucru, o esență delatașă de activitatea umană, ci ea are coordonate obiective care dobândesc sens

³⁴ André Marchal, *L'attitude structuraliste et le concept de structure en économie politique*, în *Sens et usages du mot structure*, Paris, Ed. Mouton & C. Copenhague, 1962, p. 66.

prin activitatea umană și nu poate fi surprinsă decât prin deconstrucție în raport cu un model cultural, cu un model uman. Metoda structurală, transformată de cei ce o absolutizează într-o filozofie care opune lumea omului și lumea științei, devine pentru marxiști un instrument eficient pentru o analiză în care caracterul științific și caracterul umanist se armonizează, se interferează și se îmbogățesc reciproc.

Prin urmare, putem conchide afirmind împreună cu Jean Piaget că, dacă multiplele doctrine structuraliste s-au dovedit caduce, metoda structurală este viabilă și intră inevitabil în conexiune cu cercetările genetice și funcționale, aspirând mereu spre noi „deschideri” și noi „sinteze”, tocmai în virtutea faptului că îi este proprie o dialectică imanentă. Așa cum structuralismul oferă un instrument metodologic indispensabil analizei dialectice, filozofia marxistă oferă metodei structurale instrumentul teoretic care-i permite să nu-și trădeze rațiunea ei de a fi.

Capitolul VI-lea

DETERMINISMUL

Am văzut din capitolul închinat structuralității că universul infinit este format din sisteme caracterizate prin diverse grade de integralitate, ale căror elemente sînt legate prin forțe diferite de coeziune și cărora le este proprie întotdeauna o anumită structură.

În alcătuirea sistemelor este prezent, pe lângă *elementul ordinii*, și *elementul de dezordine*. Cele două aspecte ale sistemelor lumii se îmbină în diferite proporții în așa fel, încît în unele predomină factorul necesar, de stabilitate și de univocitate, în altele factorul întîmplător, de nestabilitate, neunivocitate. După cum am văzut în teoria structuralității, universul poate fi gîndit totodată ca unitate de sisteme și de stări de organizare, care nu au caracteristicile sistemelor, deci stări în care elementele de dezordine și de hazard sînt și mai pregnante. În cele din urmă merită încă o dată amintiți faptul că trecerea de la un sistem la altul înseamnă *destructurare* înainte de *restructurare*, deci înseamnă o anumită dezordine care precedă o ordine nouă (superioară sau inferioară celei din care apare). Analiza structuralității se adîncește prin cercetarea a încă unui grup de categorii, care să întregască răspunsul la întrebarea : cum este alcătuit colțul de univers accesibil cunoașterii umane, cu răspunsul la întrebarea : care sînt mecanismele explicative ale universului privit ca unitate a ordinii și a dezordinii, ca unitate a necesarului și întîmplătorului.

Dacă întrebarea referitoare la modul de alcătuire a universului, pornind de la colțul de univers accesibil cercetării umane,

își găsește răspunsul (în marea majoritate a cazurilor) în teoria generală a structuralității, problema mecanismelor explicative ale alcătuirii universului este centrală pentru teoria *determinismului*.

Dintr-un anumit punct de vedere, structuralismul și determinismul se presupun, căci explicarea prin intermediul categoriilor celui dinfii este punct de plecare și de întregire pentru cel de-al doilea. adică răspunsul la întrebarea *cum* este întregit de răspunsul la întrebarea *de ce*, iar în anumite împrejurări răspunsul la întrebarea *cum*, pentru un alt nivel sau chiar pentru același nivel, devine răspuns la întrebarea *de ce*.

Asfel, pe de o parte, teoria determinismului se îmbogățește cu teoria structurilor și își adâncește forța explicativă, iar pe de altă parte teoria structurilor, întregind sub un anumit aspect și depășind dintr-un unghi de vedere teoria clasică a determinismului, intră, pare-se, ca parte constitutivă în *determinismul* contemporan, întrucât determinismul contemporan complex înglobează tezele fundamentale ale teoriei structurilor pentru a explica cele două aspecte ale determinismului real: *starea determinată* a proceselor, a fenomenelor și *mecanismele determinării*, în care *generarea* intră ca factor esențial. Este drept că, pe de altă parte, structuralismul utilizează în explicațiile sale și bogăția de teze proprii teoriei determinismului.

Încă o dovadă a imposibilității pe care o întâmpină filozofia marxistă dialectică de a așeza categoriile într-un sistem în care să se realizeze trecerea de la abstract la concret în spiritul *deducerii riguroase* a unei categorii din alta anterioară. Avem mai curînd imaginea unor categorii legate printr-o rețea complexă funcțională, fie pentru a scoate pe primul plan ideea globală de structuralitate sau pe cea de determinism (fiindcă la acestea ne referim acum). Și în fiecare categorie sau eventual în fiecare „ghem” de categorii se răsfrîng într-un fel toate celelalte care alcătuiesc sistemul filozofic respectiv.

Dar, pentru a vedea mai limpede această *interrelație* a categoriilor, este necesară o prezentare a termenului de *determinism*, așa cum s-a constituit pe baza istoriei filozofiei și a științei.

1. Considerații preliminare

Termenul de determinism este utilizat în literatura filozofică pentru a desemna, pe de o parte, *caracterul determinat* al proceselor din univers și *mecanismele proceselor de determinare* și, pe

de altă, *teoriile* care explică caracterul determinat și mecanismele determinării din univers.

În sens larg, determinismul ca teorie înglobează toate categoriile care constată și explică *determinarea fenomenelor*. Imaginea complexă pe care o au despre determinism cei mai mulți reprezentanți ai filozofiei marxiste are în vedere corelația dintre condiționare și cauzalitate pe fondul trecerilor de la posibil la real în funcție de notele necesare, legice sau întâmplătoare, fixate în relațiile de dependență și cele de generare (ca un caz particular al condiționării). În esență, determinismul ca teorie se referă la două planuri: *constatarea unei anumite ordini și explicarea mecanismelor acesteia*. Fie că este vorba de interpretări materialiste, fie de interpretări idealiste, *ideea ordinii și a mecanismelor ei* este centrală pentru orice explicație deterministă.

Interpretările deterministe idealiste, interesante prin multe contribuții de nuanță, oferă, în ultimă analiză, soluții cronate din unghi de vedere ontologic: concepțiile idealist-obiective căutau și caută exclusiv sau preponderent explicația ordinii în factori extramateriali, iar cele idealist-subiective o căutau și o caută exclusiv sau preponderent în structura conștiinței (fie *apriori*, fie ca rezultat al experienței).

În multe împrejurări, direcția spiritualistă a teoriei deterministe este corelată cu o interpretare *finalistă*, potrivit căreia ordinea în univers și sensul devenirii sînt dependente, în ultimă analiză, de un proiect inițial, de un scop al spiritualității supreme, în așa fel încît această tendință spre realizarea scopului ultim, care străbate întreaga existență, este *răspunzătoare* și pentru ordinea universală, și pentru sensul devenirii universale. Ideea de *cauză ultimă* spirituală impersonală se împletește cu cea de scop ultim, ceea ce, în fond, se dovedește a fi incompatibil cu generalizările clădite pe știință.

Concepțiile materialist-deterministe se opun soluțiilor determinist-idealiste, gradul de oglindire mai adecvată a determinării fenomenelor și a mecanismelor acestei determinări depinzînd de capacitatea de a surprinde cît mai multilateral și mai complex rețeaua de interacțiuni răspunzătoare de ordinea din univers. Progresul în această privință s-a realizat și se realizează în trecerea de la reflectarea metafizică, puternic impregnată de unilateralitate, de absolutizare a unor aspecte particulare, relative, spre o reflectare din ce în ce mai cuprinzătoare, mai nuanțată și mai multilaterală a realității, spre o reflectare predominant dialectică.

În dezvoltarea gândirii filozofice clădită pe datele științifi-

lice, s-au delatât două tipuri fundamentale de explicare deterministă materialistă : *determinismul metafizic*, teoretizat mai ales în perioada de predominare a gândirii mecaniciste, și *determinismul dialectic*. *Determinismul mecanicist* este cunoscut sub denumirea de *determinism laplacean*, întrucît în lucrările sale Laplace a enunțat cel mai clar pozițiile de gândire ale acestui tip de determinism. În fond, concluziile laplaceene sînt o generalizare a datelor oferite de fizica clasică a secolului al XVIII-lea și cu deosebire de marile succese ale mecanicii cerești din acea perioadă. Rigiditatea concepției laplaceene, absolutizînd necesarul, nu permiten explicarea *varietății calitative* a factorilor răspunzători pentru desfășurarea evenimentelor, diferitele nivele de necesitate, prezența factorului întîmplător. Sînt grăitoare din acest punct de vedere explicațiile date de unii reprezentanți ai materialismului francez din secolul al XVIII-lea evenimentelor sociale. Din dorința de a demonstra că totul este determinat cauzal și cu o necesitate de fier, ei ajungeau să explice efecte esențiale prin cauze secundare, ignorînd deosebirile de grad de esențialitate și de grad de necesitate. Pentru ei, tot ce era determinat cauzal, era și absolut necesar. Ironizînd acest mod de a interpreta devenirea, F. Engels nota în *Dialectica naturii* că, dorind să ridice întîmplătorul la rangul necesarului, el ajungea, de fapt, să coboare necesarul la rangul unor simple întîmplări¹. Dar realitatea nu se lăsa înghesuită în patul procustian al determinismului mecanicist. Prezența factorilor întîmplători, a varietății calitative a desfășurării evenimentelor, nesuprapunerea dintre posibil și real, pusă în evidență de legile statistice, de bogăția fenomenelor complexe, mai ales biologice și sociale, impun la mijlocul secolului al XIX-lea o nouă modalitate de prezentare a conexiunilor și a devenirii.

Ca o ripostă la unilateralitatea determinismului absolutizant, au apărut interpretările indeterministe, care susțineau caracterul predominant sau total haotic, întîmplător al realului. În legătură cu concepțiile indeterministe s-ar putea face două observații mai importante. Întrucît este foarte greu de construit o concepție total indeterministă, de obicei interpretările indeterministe dintr-un domeniu se împletesc cu acceptarea existenței determinismului în alte domenii. Această remarcă ne apropie și de cea de-a doua observație : determinismul idealist (aștit cel obiectiv, cît și cel subiectiv) se

¹ F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, București, Editura politică, 1966, p. 187.

întâlnește cu interpretările indeterministe explicativ esențial : acela al afirmării dominației întâmplărilor și a dezordinii, a haosului în cadrul lumii materiale.

Depășirea determinismului laplacean s-a realizat din unghiul de vedere mai complex al *determinismului dialectic*, care sublinia unitatea necesarului cu întâmplătorul, unitatea ordinii și a dezordinii, întrepătrunderile, trecerile lor reciproce. La aceasta a contribuit din plin dezvoltarea gândirii dialectice în știința și filozofia secolului al XIX-lea și cu deosebire cercetarea aspectelor statistice ale realității.

Darwin demonstrase în teoria sa a evoluției speciilor prețioasă idee hegeliană a manifestării necesarului prin întâmplător, a trecerilor reciproce a necesarului în întâmplător, a completării necesarului prin întâmplător. Cercetarea cu deosebire a fenomenelor sociale a permis întemeierilor marxismului să dovedească întrepătrunderea necesarului și a întâmplătorului în viața socială și apoi, mai larg, în ansamblul realității. Pentru *determinismul marxist*, devenirea nu mai apărea ca o succesiune liniară, absolut necesară, a efectelor și a cauzelor și nici ca un haos de întâmplări, ci ca o întrețesere complexă între diverse lanțuri cauzale, întrețesere în care se puteau evidenția diferite nivele de esențialitate, de necesitate, și prezența în proporții diferite a factorului întâmplător. Un moment însemnat l-a constituit teoretizarea tot mai amplă a probabilismului, cu semnificația sa obiectivă.

Asistăm în istoria filozofiei până în zilele noastre la o confruntare a *soluțiilor deterministe* cu *cele indeterministe*, confruntare care, subordonată luptei dintre materialism și idealism,

metafizice, spre o imagine tot mai dialectică și mai îndepărtată de rigiditate. Și decantările la care a fost supusă meditația filozofică în raportarea sa la adevărurile stabilite de știință în progresul ei sinuos pledează pentru sublinierea superiorității imaginii *determinist-dialectice*, izvorite pe temeliile gândirii materialiste mar-

Determinismul marxist a evidențiat că determinarea fenomenelor nu e rigidă, absolut univocă, întrucât întotdeauna poate interveni neprevăzutul, datorită complexității și varietății calitative a interacțiunilor. Luarea în considerare a factorilor întâmplători și a elementelor de dezordine, precum și a diverselor nivele de necesitate, de esențialitate, conferă determinismului marxist su-

plete în interpretarea fenomenelor complexe ale realității, permițându-i să explice mai profund rolul acestora în devenire.

Pentru a demonstra acest lucru vom parcurge două etape :

a) cercetarea relativ de sine stătătoare a categoriilor care participă la zidirea edificiului teoriei deterministe ca parte constitutivă a filozofiei marxiste contemporane ;

b) revenirea la explicarea *global deterministă*, cu aplicarea metodologică a acestei explicări asupra diverselor compartimente ale științelor contemporane acolo unde disputele cu indeterminismul idealist au fost mai aprinse : fizica microcosmului, problema evoluției biologice, interpretarea complexă a activității psihice a individului uman și a societății în ansamblu etc.

Deși întregul sistem categorial utilizat de gândirea marxistă participă într-un fel sau altul la zidirea teoriei deterministe, putem sublinia câteva categorii sau perechi de categorii al căror rol este cu evidență central pentru această teorie. Este vorba în acest sens de categoriile necesitate-întâmplare, posibilitate-realitate, condiționare-funcționalitate, cauzalitate, legitate, categorii acționând în toate domeniile existenței, la care se adaugă, pentru înțelegerea domeniului biologicului, categoria de finalitate, iar pentru descifrarea specificului determinismului social, categoriile de scop și de libertate.

În abordarea categorială sistematică a *teoriei determinismului* s-a pornit de obicei de la ideea de condiționare, din care s-a desprins cea de cauzare, distingându-se aspectele necesare și cele întâmplătoare, cele reale și cele posibile ale condiționării și cauzării și, în fine, aspectele *legice* ale existenței în ansamblu. Există însă și posibilitatea, care pare mai eficientă, din punctul de vedere al *expunerii sistemului*, de a porni de la corelarea abordării structurale în termenii ordinii și dezordinii, cu abordarea *deterministă* în termenii *necesarului* și *întâmplătorului*, *posibilului* și *realului*, pentru ca de aici să se treacă la nivelul mai profund al explicării prin *condiționare* și *cauzare*. Prin intermediul notelor de necesitate, esențialitate și generalitate, categoria de lege ar putea realiza legătura dintre nivelul constatării stărilor determinate și cel al explicării mecanismelor intime ale generării acestor stări. Am ales această din urmă cale.

În genere s-ar putea afirma că toate categoriile determinismului au fost teoretizate încă începând din antichitate, dar sinteza acestor categorii într-o imagine globală a determinismului s-a realizat treptat, sinuos, prin demonstrarea tot mai clară a înconsistenței extremelor : determinismul rigid sau indeterminismul total. În acest proces, atenția s-a concentrat uneori asupra

teoriei condiționării și a cauzalității, alteori asupra necesității, uneori ea s-a oprit mai accentuat asupra acțiunii umane, alteori a generalizat aceste considerații asupra întregului univers. Dar, oricum, plecându-și urechea la progresele științei, filozofia a progresat și ea, punând problemele în context nou și dându-le soluții mai bogate, mai adânci și mai complexe.

2: Necesari și întâmplători

Gândirea filozofică și științifică a surprins și a teoretizat încă din antichitate prezența necesarului și a întâmplătorului. Pe de o parte, s-a constatat și se constată în permanență în realitate prezența aspectelor, a relațiilor *necesare*, a aspectelor *obligatorii*, inevitabile, fără care un proces nu poate apărea sau nu se poate desfășura. Pe de altă parte, s-a constatat și se constată totodată prezența aspectelor *întâmplătoare*, a aspectelor care nu sînt obligatorii pentru existența și desfășurarea proceselor lumii materiale.

Necesarul este considerat deseori ca expresie a legăturilor profunde, esențiale, iar întâmplătorul ca expresie a legăturilor secundare, mai superficiale din fenomene și dintre fenomene, dintre procese, aspect a cărui absență nu împiedică desfășurarea esențială a procesului dat și a cărui prezență nu atinge esența acestui proces, ci doar îl accelerează sau îl încetinește, îl influențează în laturile sale secundare.

Aceasta îndreptățește nu numai apropierea necesității de esență, iar a întâmplării de laturile neesențiale, fenomenale ale realității, ci și aprecierea că necesitatea e mai bogată ca adîncime, iar întâmplarea ca extensiune, că necesarul este de cele mai multe ori legat de general și se caracterizează printr-o mai accentuată stabilitate, iar întâmplătorul de individual și de aceea se caracterizează prin mai mare instabilitate, una și aceeași necesitate putînd să ia diverse înfățișări întâmplătoare.

În istoria gândirii omenești, multă vreme au dominat rezolvările unilaterale, cu puternice rezonanțe metafizice. Astfel, materialismul metafizic a absolutizat necesitatea directă și a considerat că întâmplarea este doar o expresie a incapacității omului de a descoperi necesarul obiectiv, deci că întâmplătorul nu are decît o existență subiectivă, fiind expresia propriei noastre ignoranțe.

Pentru Democrit, de pildă, cel dintîi filozof materialist al

antichității grecești care enunță principiul cauzalității, totul este necesar, căci este determinat cauzal. În mod similar, în esență, rașionează în epoca modernă filozofi ca Spinoza sau ca materialistii francezi din secolul al XVIII-lea. Acest mod de a gândi se concentrează într-un determinism riguros, de fier, prin considerarea întregii varietăți calitative a legăturilor, a aspectelor existente în realitate, ca expresie a necesității și pe aceasta din urmă ca expresie a relației cauzale de tip mecanic.

În sens opus, curente idealiste nu negat, în genere, caracterul obiectiv al necesarului, afirmind de cele mai multe ori existența caracterului întâmplător, haotic, dezordonat al lumii materiale și ordonarea ei de către factorii spirițuali necesari. În ultimă instanță exteriori conștiinței umane (în cazul idealismului obiectiv) sau proprii conștiinței umane (în cazul pozițiilor subiectiviste). În curente amintite predomină orientarea metafizică ca teoretizare a unei rupturi radicale între factorul necesar și cel întâmplător.

Neputința explicării saltului calitativ de întâmplător necesar (ca și cea a saltului de la aparență la esență, de la variabilitate la stabilitate) a generat în istoria filozofiei ruptura dintre necesar și întâmplător pe mai multe planuri: imposibilitatea de a demonstra trecerea a determinat ipostazierea *necesarului spirițial etern, imobil*, în opoziție cu realitatea materială mobilă, supusă întâmplătorului și haotică în cazul spirițialismului. Descoperirea esențelor, a necesarului imobil reprezenta în cazul platonismului o descifrare a perfecțiunii formelor eterne.

Problema se complică datorită dificultăților ivite în explicarea deosebirii dintre modul de a acționa al necesității în realitate și necesitatea caracteristică cunoașterii matematice-logice. Ea devine acută în secolul al XVIII-lea pentru o serie de filozofi preocupați de mecanismul intim al *cunoașterii necesarului și univrsalului*. Cele mai elocvente sînt pozițiile lui Hume și Kant. Nici ele nu pot depăși ruptura metafizică amintită mai sus: reliefînd diferența calitativă dintre necesitatea logică și necesitatea reală, Hume a dovedit clar limitele empirismului, rămas în zona îngustă a teoretizării faptelor de conștiință pentru înțelegerea demersului științific în descifrarea realului. Kant nu a depășit nici el ruptura amintită, întrucît a așezat necesarul în zona categoriilor apriori ale intelectului, rezervînd întâmplătorului lumea lucrului în sine. Demn de relevat este faptul că ambii gînditori constituie puncte de răscruce în teoria necesarului: Hume întrucît a relevat distincția dintre științele de observații și experiment și cele deductive în studiul necesarului, iar Kant pentru că a reliefat rolul

activ al subiectului cunoaşterii în structurarea cunoaşterii reale.

În opoziţie cu materialismul metafizic care absolutizează necesitatea obiectivă, identificând-o cu cauzalitatea, şi în opoziţie cu spiritualismul, care tinde să-o conteste, o serie de soluţii încă din antichitate constată prezenţa obiectivă şi a necesarului şi a întâmplătorului. Prezenţa factorului întâmplător este semnalată de Aristotel. Epicur o reia în ideea sa a abaterii spontane a atomilor de la linia dreaptă, idee mult apreciată de către Marx pentru mlădieră dialectică a determinismului rigid democritian. Progresele cunoaşterii în secolul al XIX-lea obligă la reluarea pe alt plan a acestui mod de a înţelege relaţia dintre necesar şi întâmplător, şi anume la o optică în care creşte ponderea interpretării dialectice a relaţiei dintre necesar şi întâmplător atât în interpretarea idealistă, cât mai ales în cea materialistă.

Semnificativă din acest punct de vedere este poziţia hegeliană. Hegel a analizat cu multă fineţe întrepătrunderea aspectelor necesare şi a celor întâmplătoare, reliefând că necesarul există numai prin întâmplător, iar acesta din urmă este el însuşi necesar, ca manifestare a necesarului şi nenecesar, sub aspectul modalităţilor concrete în care se realizează necesarul. După cum remarcă Engels în *Dialectica naturii*, Hegel apare cu teza nemaiuzită până atunci, şi anume că „întâmplătorul are un temei fiindcă e întâmplător, şi tot aşa că nu are temei fiindcă este întâmplător ; că întâmplătorul e necesar, că necesitatea se determină pe sine ca întâmplare şi că, pe de altă parte, această întâmplare este mai curînd necesitatea absolută”². Tezele hegeliene, care păreau un joc paradoxal de cuvinte, şi-au dezvoltat profunda raţionalitate în interpretarea complexă a fenomenelor fizice, biologice şi sociale încă în miezul veacului al XIX-lea. Ele şi-au adîncit semnificaţiile în abordarea marxistă.

Dialectica materialistă-marxistă a insistat asupra unităţii dintre necesar şi întâmplător, precum şi asupra trecerii unuia în celălalt. Notele caracteristice ale necesităţii sînt *obligativitatea, inevitabilitatea apariţiei, desfăşurării unui proces sau a schimbării sale calitative*. Un fenomen, un proces necesar (la modul absolut) nu poate fi altfel decît aşa cum este. Dimpotrivă, „întâmplătorul este

este întemeiată nu în el însuşi, ci în altul”)³. Această caracterizare hegeliană e preluată şi dezvoltată de către Engels.

² F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a III-a, Bucureşti, 1956, p. 196.

Prin definiție, cele două aspecte ale realității se opun. Și, totuși, ele se presupun dialectic.

În primul rând nici un aspect nu există în formă pură. Realitatea nu ne oferă nici imaginea unei necesități absolute, nici a unor întâmplări absolute, pure, ci întrepătrunderea în proporții — la fiecare nivel de organizare a lumii — a aspectelor necesare și a celor întâmplătoare. Pe acest temel se reliefează structurile ontice în care predomină necesarul și cele în care predomină întâmplătorul.

Avînd în vedere această întrepătrundere a necesarului cu întâmplătorul, marxismul le definește în corelație, subliniind că *întîmplarea este modul de manifestare și de completare a necesității*. Faptul că în toate domeniile realității necesitatea își face drum prin fenomene întâmplătoare se explică prin aceea că procesele, evenimentele individuale au și o serie de particularități, provocate de acțiunea împrejurărilor secundare.

Datorită acestor împrejurări, întîmplarea nu numai că exprimă necesarul, ci îi și *influențează dezvoltarea*, aducînd în procesele analizate aspecte noi care le îmbogățesc, dîndu-le o anumită fizionomie individuală. Acest lucru devine mai evident în trecerea spre sisteme tot mai complexe, îndeosebi în societatea umană. Marx sublinia că, fără aspectele sale întâmplătoare, istoria umană ar avea un caracter mistic.

Dialectica necesarului și întîmplătorului se evidențiază și în faptul că *distincția dintre necesar și întîmplător este relativă*, întrucît unul și același aspect al realității — în funcție de sistemul de referință — este și necesar, și întîmplător, necesar într-un sistem, întîmplător în altul.

Dacă în coexistența evenimentelor este mai ușor de reliefat *caracterul relativ al distincției dintre necesar și întîmplător*, și, devenire, deci în succesiunea lor, este mai dificil de urmărit transformarea necesarului în întîmplător și invers, deși din punct de vedere teoretic este imposibil de negat această transformabilitate răspunzătoare în ultimă analiză de nelinearitatea devenirii. Dar sublinierea aspectului relativ nu anulează existența oricărui element absolut al acestei opoziții. Dimpotrivă, din momentul stabilirii sistemului de referință, distincția dintre necesar și întîmplător își păstrează întreaga sa semnificație.

Printre problemele relației dintre necesar și întîmplător mult discutate în ultimul veac, se poate distinge *problema existenței și a apariției întîmplătorului*. În explicarea clasică, tradițională se susținea că întîmplarea, ca manifestare și completare a necesității, apare la *încrucișarea sirurilor de evenimente*, atunci cînd aceeași

intersecție nu rezultă din esența proceselor respective. De obicei acest caz este utilizat pentru a explica apariția și existența fenomenelor singulare, de tipul celor cu probabilitate evazivă. Exemplele de calamități naturale abătute asupra recoltelor în dezvoltare, morțile provocate de accidente constituie ilustrări ale acestui gen de realizare a întâmplătorului, în care fiecare șir de evenimente își are esențialitatea sa, dar intersecția nu izvorăște din esențialitatea ambelor șiruri de evenimente. Altcori apariția întâmplătorului este legată de ideea *intersecției unor serii cauzale independente*. Mergînd în prelungirea tezei hegeliene că întâmplarea are un temelie extern, A. A. Cournot socotea că un eveniment este întâmplător fiindcă se produce prin intersecția unor factori care aparțin unor serii cauzale independente unele de altele. Ideea este îmbrățișată de o serie de gînditori contemporani, printre care și Jean Piaget.

Această precizare nu sapă o prăpastie între necesar și întâmplător, întrucît orice eveniment întâmplător are o determinare necesară, în sensul că el se produce într-un anumit fel, ca rezultat al acelei intersecții de lanțuri și nu al *alteia*. Dar dacă intersecția nu are loc, întâmplătorul respectiv nu apare. Pe de altă parte, o intersecție întâmplătoare de serii cauzale poate deveni în desfășurarea ulterioară a evenimentelor începutul unei serii cauzale necesare. Un exemplu tipic îl constituie modificările biologice individuale, devenite treptat *definitorii* pentru specie. Cu atît mai evident este acest lucru, atunci cînd ne referim la încrucișarea unei multitudini de lanțuri de evenimente.

În contextul general al devenirii predomină la unele nivele acțiunea factorilor întâmplători, în unele structuri este mai mare dezordinea decît ordinea, la altele nivele este mai puternic resimțită acțiunea factorilor necesari, este mai pregnantă ordinea. Răspîndirea tot mai largă a metodelor statistice pledează pentru concluzia că, adîncindu-se în realitate, cunoașterea umană se izbește tot mai mult de acțiunea diversă a factorilor întâmplători, dar totodată face eforturi de a descoperi elementele necesare de ordine și stabilitate (chiar în variabilitate) prezente în multitudinea întâmplărilor. Dealtfel, ponderea mai mare a manifestării statistice a necesarului constituie un argument în plus pentru demonstrarea complexității factorilor întâmplători și pentru modalitatea complexă de îmbinare a necesarului cu întâmplătorul în toate domeniile existenței.

Dificultățile cunoașterii de a corela aspectele întâmplătoare cu cele necesare, de a descifra necesarul în spatele întâmplătorului, au stat în fond la temelia afirmării unei rupturi totale între necesar și întâmplător, precum și la teoretizarea necesității ca expresie

exclusivă a conștiinței umane (aprioriste la Kant, convenționaliste ulterior).

Dacă se pornește de la afirmarea rupturii absolute între necesar și întâmplător, rezultă că știința rămâne fără obiect în sfera întâmplătorului. Or, știința a reușit să descopere legile care guvernează împletirea necesarului cu întâmplătorul în natură și societate, fără să capituleze în fața deselor aparențe de absolută contingentă. Totodată cunoașterea științifică ia în considerare și factorul întâmplător, înarmând pe om cu mijloace care indică prezența acestui factor și oferindu-i instrumente teoretice și practice chiar pentru „strunirea” lui parțială.

Un alt aspect al problemei îl constituie distincția dintre necesitatea reală și necesitatea structurilor logice-matematice. Această distincție, prezentă, cum am văzut, în interpretarea Hume, a fost amplu teoretizată ulterior de curentele pozitivistice de gândire, unele dintre ele ajungând să nu recunoască decât necesitatea logică.

Discuțiile contemporane tind să reliefeze specificul calitativ al celor două tipuri de necesități și corelarea lor. În esență, este vorba de faptul că în realitate necesitatea este întotdeauna împletită cu aspecte întâmplătoare, de aceea nu poate năzui spre manifestări pure, desăvârșite. De aici și conștiința faptului că necesitatea este permanent tulburată de intervenția factorilor întâmplători. Gândire este posibilă realizarea unei idealizări a necesarului, făcându-se abstracție de intervenția întâmplătorului. Structurile logice-matematice se disting printr-un grad înalt de abstractizare și de idealizare, care permite abordarea immanentă a necesității, dezbrăcată de influențele întâmplătoare și bucurându-se de attributele certitudinii.

Privită nu numai în coexistența fenomenelor, ci și în succesiunea lor, corelația dintre necesar și întâmplător duce la analiza determinării lucrurilor în devenirea lor pe fondul trecerii de la posibil la real, deci cercetând perechea de categorii posibilitate-realitate.

3. Posibil și real

Categoria de realitate, așa cum am văzut în lecțiile introductive, este sinonimă cu materia în toate attributele și relațiile sale, sinonimă cu materia în mișcare, cu ceea ce există.

Raportată la posibilitate, realitatea cuprinde fenomenele, pro-

ceșele care au avut sau au loc, care s-au împlinit și se împlinesc, în timp ce posibilitatea se referă la ceea ce poate fi, la ceea ce nu s-a împlinit încă, dar a cărei împlinire nu contravine legilor existenței în general.

Corelându-le, am putea afirma că realul este posibilitate împlinită, iar posibilitatea una dintre modalitățile virtuale ale realității viitoare.

Problema raportului dintre posibil și real a fost abordată cu deosebire în filozofia premarxistă de către Aristotel în antichitate și de către Hegel în filozofia modernă.

Aristotel analizează corelația dintre posibil și real în strânsă legătură cu teoria sa despre materie. El consideră materia, substanța doar ca o posibilitate, care devine realitate în urma acțiunii „forme” asupra ei. Ideea dialectică prețioasă a trecerii posibilului în real la Aristotel este înăbușită de modalitatea idealistă în ultimă analiză de a concepe această trecere. Materia ca substrat inert, pasiv al existenței devine realitate numai prin acțiunea formativă a unor principii extramateriale.

Pe același fond idealist-obiectiv tratează și Hegel, însă cu superioară finețe dialectică, raportul dintre posibil și real, introducând în același timp distincția dintre imposibil, posibil abstract și concret, ideea trecerii posibilului în real și invers, din unghiul de vedere al necesarului și întâmplătorului.

Concepția materialist-dialectică precizează că atât posibilitatea, cât și realitatea sînt momente ale devenirii universale, momente ale trecerii de la ceea ce este la ceea ce încă nu e, dar poate fi. Trecerea de la particule elementare la atomi, trecerea unei specii în alta, apariția unei orînduirii sociale din alta sînt ilustrări ale mecanismului devenirii privite ca unitate între posibil și real.

În curgerea eternă a timpului, orice proces sau fenomen finit, înainte de a aparține realului, a trecut în mod obligatoriu prin faza de posibilitate, dar și invers, posibilitățile izvorăsc dintr-o anumită realitate. În felul acesta, devenirea apare ca unitate a posibilului cu realul.

Dacă la prima constatare se relevă că devenirea este unitate a posibilului cu realul, că orice proces real a trecut întîi prin faza de posibil și orice posibilitate are întemeiere în real, se impune cu necesitate, ca un al doilea pas în analiza corelației dintre real și posibil, cercetarea distincției dintre ele și a modalităților trecerii de la posibil la real.

Astfel se poate vorbi despre diferite grade de apropiere a posibilului de real, extremele constituindu-le, pe scara de ierarhizare,

pe de o parte, imposibilul și, pe de altă parte, realul. Imposibilul cuprinde tot ceea ce contravine legilor realității, cum ar fi existența unor procese acauzale, a unor procese fizice care nu se supun principiului de conservare a mișcării etc.

Prin posibil înțelegem în acest caz tot ceea ce nu contravine legilor existenței în general. Încă Hegel releva în cadrul posibilităților distincția dintre *posibilitățile abstracte și cele reale*, considerând că cele din urmă sînt mai îndepărtate de realizare decît cele din urmă, întrucît pentru împlinirea lor nu s-au maturizat condițiile, pe cînd cele din urmă se află în pragul realizării, tocmai datorită împrejurărilor maturizate.

Examinarea devenirii complexe din colțul de univers accesibil cercetării noastre ne permite să evidențiem foarte interesanta transformare a posibilităților în realități și invers. Marele vis al omenirii de a realiza zboruri în cosmos a devenit o posibilitate în momentul în care au fost descoperite legile de rotație a sateliților în jurul planetei noastre și s-a calculat teoretic forța de respingere necesară pentru desprinderea unui obiect din sfera de atracție a Pămîntului. Dar multă vreme această posibilitate principială a rămas abstractă, întrucît constructorii de aparate de zbor nu aveau la dispoziție carburantul care să permită dezvoltarea vitezei cosmice necesare unei asemenea desprinderi. Descoperirea energiei nucleare și utilizarea proceselor nucleare pentru dezvoltarea unor asemenea viteze a transformat posibilitatea abstractă de care vorbeam într-o posibilitate concretă și, în cele din urmă, în realitate.

Întrucît sistemele materiale sînt complexe, contradictorii, alcătuite dintr-un ansamblu de elemente ce se presupun și se exclud reciproc (în măsura în care și elementele își pun pecetea asupra întregului), fiecare element contrar al unei realități date poartă în sine posibilități corespunzătoare; din care se realizează mai ales acelea pentru care s-au maturizat condițiile. În timp ce una dintre posibilități se apropie de realizare, cealaltă poate deveni tot mai abstractă, apropiindu-se de imposibil. În realitatea complexă dată, posibilitățile nu se exclud total, ci coexistă în luptă. Astfel, capitalismul dispune astăzi încă de posibilități de a împlini progrese în domeniul științei și tehnicii, pe fondul unor realități care demonstrează declinul său ca orînduire socială în esență perimată, orînduire în care capacități importante de producție rămîn nefolosite, în care se accentuează continuu fenomenele de instabilitate economică, se ascut antagonismele de clasă, ceea ce contribuie tot mai mult la întărirea *posibilității esențiale* pentru epoca noastră, aceea a trecerii la socialism.

Constatăm, pe de o parte, calea trecerii posibilului în real și,

pe de alta, calea inversă de trecere de la realitate spre posibilitate și în cele din urmă spre imposibilitate.

Trecerea reciprocă a posibilului în real trebuie să fie analizată — pentru cunoașterea mai adevărată a realității — în lumina corelației dintre necesar și întâmplător. Pe de o parte, orice lucru, proces, fenomen finit înainte, de a aparține realității, a aparținut sferei posibilului. Această remarcă este deopotrivă valabilă atât pentru aspectele necesare, cât și pentru cele întâmplătoare ale realității.

Intrucât fenomenele necesare sînt obligatorii, rezultă că, în cazul lor, realul și posibilul coincid. Lucrurile se prezintă cu totul altfel în cazul fenomenelor întâmplătoare. Acestea, prin definiție sînt fenomene care pot să apară sau să lipsească, fără ca prin aceasta procesul să sufere în esențialitatea sa. Rezultă că, în cazul fenomenelor întâmplătoare, *realul nu se suprapune peste posibil*, deci că din diferite posibilități proprii unei realități date se înlăptuiește una. Dacă se înlăptuiește una dintre posibilitățile existente, toate celelalte se transformă pentru fenomenul cercetat în imposibilități. De pildă, dacă electronul s-a localizat într-un punct din spațiul dat, toate celelalte posibilități de localizare, fixate prin modulul funcției de undă, s-au transformat în imposibilități.

Existența prezentîndu-se ca unitate între necesar și întâmplător, rezultă că în nici un caz concret realul nu se suprapune peste posibil, că în fiecare proces concret posibilul este mai bogat decît realul. Este un argument în plus în sprijinul inepuizabilității calitative a materiei din univers. Dacă prin teza identității concrete recunoaștem inexistența repetabilității absolute și a reversibilității absolute, rezultă cu necesitate și putința dispariției unor aspecte ale existenței în faza de posibilitate, deci fără a fi atins stadiul realității. De aici infinitul posibil pare mai cuprinzător decît infinitul real. În cazul timpului, această concluzie se impune, întrucît infinitatea timpului are ca una din dimensiuni absența unui capăt al său : deci ființarea permanentă și ca posibilitate. Infinitatea spațială este actuală, dar, privită în legătură cu timpul, infinitatea structurilor spațiale apare și ea în domeniul posibilului mai cuprinzătoare și mai bogată decît în domeniul realului.

Dacă realul nu se suprapune peste posibil, se impune o cercetare a *măsurii trecerii, transformării posibilului în real*. Pentru a o fixa, a apărut în știință și filozofie categoria de probabilitate. Categoria de probabilitate este expresia cantitativă a gradului de apropiere a posibilului de real ; și, întrucît se realizează în primul

cesitate sau a căror necesitate este mai esențială pentru procesul dat, rezultă că probabilitatea indică și gradul de necesitate al unei anumite treceri de la posibil la real.

Probabilitatea unui fenomen este redată cantitativ de un diapazon de valori, cuprinse între 0 (reprezentând imposibilul) și 1 (reprezentând obligatoriu, necesarul absolut). De menționat este în primul rând faptul că probabilitatea 0 nu este identică cu imposibilul, după cum probabilitatea 1 nu înseamnă absolut necesarul sau absolut realul. La extremele diapazonului, probabilitatea păstrează caracteristicile sale oscilante, de abatere, în sensul că probabilitatea 0 înseamnă *aproape imposibil*, referindu-se la fenomene care s-ar putea petrece, chiar dacă extrem de rar, în timp ce probabilitatea 1 înseamnă *aproape obligatoriu*, dar admitând de asemenea abateri, deci cazuri de nerealizare.

Categoria de probabilitate și calculul probabilităților joacă un rol foarte mare în știința și filozofia contemporană, reliefând din punct de vedere general filozofic în primul rând unitatea organică dintre necesar și întâmplător, faptul că necesarul se realizează ca tendință printr-un șir de cazuri întâmplătoare. Noțiunea matematică de probabilitate oferă o apreciere cantitativă a posibilității apariției unui fenomen în procesele statistice, deci măsura trecerii de la posibil la real.

Conceptul de probabilitate a fost interpretat, mai ales în primele etape ale dezvoltării teoriei probabilității, în sens subiectivist, ca atitudinea de așteptare a subiectului cunoscător de a obține un rezultat sau altul. Treptat, în matematică și filozofie s-a impus interpretarea predominant obiectivă a probabilității, ea având drept bază obiectivă anumite însușiri importante ale obiectelor și fenomenelor cu caracter statistic. Astfel, probabilitatea ca una din fețele zarului să apară este aproape de $1/6$ în cazul ideal al simetriei tuturor fețelor și dacă numărul aruncărilor cu zarul e suficient de mare. În mod similar, în fizică, aplicarea diferitelor scheme statistice de distribuție se dovedește a fi dependentă de însușirile concrete ale particulelor (statistica Boltzmann pentru moleculele de gaz, Bose-Einstein pentru fotoni, cea a lui Fermi-Dirac pentru electroni). Astfel probabilitatea fixează într-un anumit sens ordonarea, „organizarea”, „structura” fenomenelor întâmplătoare de masă și totodată măsura în care un fenomen întâmplător se apropie de necesitate.

În procesele statistice, numărul relativ de elemente ale ansamblului, aflate într-o anumită situație, exprimă totodată probabilitatea fiecărui element de a se găsi în acea situație. De pildă, fizica statistică ne oferă cunoașterea distribuției posibilităților în-

împlătoare ale fiecărui obiect prin intermediul cunoaşterii legilor statistice de mişcare a unui ansamblu mare de obiecte analoage. Prin realizarea comportării ansamblului ajungem să cunoaştem şi posibilităţile comportamentului viitor al fiecărui element în parte. Cunoaşterea se referă deopotrivă la realizarea pe ansamblu şi la posibilităţile viitoare de comportare ale ansamblului şi ale elementelor individuale. *Calculul probabilităţilor* pătrunde din ce în ce mai mult în toate domeniile ştiinţei contemporane (biologie, psihologie, sociologie), permiţând cunoaşterea aspectelor necesare prezente într-o multitudine de întâmplări.

Trecerea de la posibil la real, are loc în natură în mod spontan, în timp ce în cadrul societăţii înlăptuirea posibilităţilor este dependentă de activitatea mai mult sau mai puţin conştientă a oamenilor.

În viaţa socială, un rol deosebit este chemat să joace factorul subiectiv în lupta sa pentru realizarea posibilităţilor obiective. Când oameni izolaţi, grupe şi clase îşi propun scopuri care contrazic legile obiective ale dezvoltării sociale, înfrângerea lor devine mai curînd sau mai tîrziu inevitabilă, chiar dacă uneori acţiunea forţelor retrograde poate întîrzia realizarea sarcinilor maturizate istoriceşte. Când, în schimb, conştiinţa grupelor, a claselor progresiste ale societăţii reflectă, în esenţă, corect posibilităţile ce decurg din mersul obiectiv al dezvoltării sociale, activitatea lor practică devine forţă hotărîtoare în transformarea posibilităţilor în realitate. Dar, şi într-un caz, şi în celălalt, obiectivul îşi taie drum prin subiectiv, procesul integrîndu-se cu verigă în înlăptuirea determinărilor umane complexe.

Foarte interesante sînt aspectele corelaţiei dintre posibil şi real în domeniul cunoaşterii, ca temelie a acţiunii umane.

În primul rînd, poate fi subliniată distincţia planurilor din unghiul de vedere al probabilităţii : probabilitatea obiectivă şi probabilitatea cunoştinţelor umane nu se suprapun, întrucît putem ajunge să cunoaştem cu certitudine caracterul probabil al unor fenomene reale, după cum putem să ne mişcăm în zona cunoştinţelor probabile multă vreme pînă la descoperirea unor aspecte dinamice ale realităţii. Mai însemnată însă sub aspectul cunoaşterii şi acţiunii umane este precizarea progresului realizat de omenire prin proiectarea sa tot mai clară în zona posibilului. Raportarea la viitor, formularea unor predicţii amplificatoare constituie o dovadă elocventă a forţei crescînde a omului în cucerirea realităţii naturale şi în construirea celei artificiale.

Distincţiile existente între diferite tipuri de posibilităţi, dar mai cu seamă între posibil şi real, au importante consecinţe me-

metodologice atât în investigație, cât și în acțiunea transformatoare a realității. Deși holarul dintre posibil și real, dintre diferite tipuri de posibilități e mobil, e relativ, el există și trebuie luat în considerare. Aventurismul în politică și-a avut totdeauna izvorul fie în identificarea posibilităților abstracte (nematurizate încă) cu cele concrete, fie în confundarea realului cu posibilul.

Condiționarea fenomenelor

În conexiunea universală și în devenirea lumii materiale se stabilesc între fenomene și obiecte, așa cum am văzut, o multitudine de relații de diverse tipuri, care îndeplinesc roluri deose-

canismelor determinării s-au desprins ca cele mai generale relații *relațiile de condiționare*.

În mod frecvent, prin condiție se înțelege împrejurarea sau ansamblul de împrejurări care influențează apariția, conservarea sau schimbarea unui fenomen, iar prin *relație condițională* relația de dependență, de influențare a unui fenomen de către alte fenomene. Ideea de influențare este prezentă în istoria filozofiei și a științei ca o idee predominant dialectică, opusă, în fond, tezelor de *absolută izolare*, de *absolută independență*, promovate de gândirea metafizică.

În spiritul gândirii dialectice se impune diferențierea calitativă a influențelor în funcție de esențialitatea lor, în opoziție cu tendințele uniformizatoare, nivelatoare, reduționiste ale mentalității metafizice, la care unilateralitatea se manifestă în această privință tocmai ca incapacitate de diferențiere. În spiritul diferențelor dialectice după gradul influenței exercitate de condiții, ele ar putea fi clasificate în : condiții întâmplătoare, necesare, necesare și suficiente. Condițiile întâmplătoare pentru apariția sau desfășurarea unui fenomen sînt împrejurările fără care fenomenul ar putea avea loc, dar în prezența cărora el suferă anumite modificări care accelerează sau încetinesc procesul în esență. Condițiile necesare sînt condițiile fără realizarea cărora fenomenul nu poate avea loc. Prezența lor garantează doar posibilitatea apariției fenomenului ; în schimb, absența acestor condiții face imposibilă apariția fenomenului respectiv. În sfîrșit, condițiile necesare și suficiente constituie ansamblul împrejurărilor fără de care un proces nu se poate desfășura, prezența lor aducînd după sine obli-

gativitatea desfășurării procesului, iar absența lor imposibilitatea acestei desfășurări.

Din ansamblul împrejurărilor care contribuie prin prezența lor la apariția, conservarea sau schimbarea calitativă a unui fenomen în mod firesc, în analiză se poate desprinde *relația cauzală*, relația de generare, de producere fie a conservării calitative, fie a unei schimbări.

5. Cauzalitatea

Relația cauzală este un proces de *generare*, cu o anumită durată, în care are loc de obicei schimbarea unei stări (cazul particular al conservării unei stări calitative întemeindu-se, în fond, pe un proces de schimbări interioare mai profunde).

În relația cauzală, fenomenul sau ansamblul de fenomene care produce schimbarea poartă numele de *cauză*, iar rezultatul procesului de generare poartă numele de *efect*.

Distincția dintre condiții și cauze, evidențierea fundamental al cauzei s-a conturat încă din antichitate pe fondul încercărilor materialiste de a depăși viziunea spiritualistă. Așa, de pildă, în opoziție cu gândirea spiritualistă, care accepta condiționarea materială ca fond de acțiune pentru cauzele spirituale (de pildă la Platon), determinismul materialist al antichității reliefa caracterul obiectiv al condițiilor, al și al cauzelor (Anaxagora, Democrit). La Aristotel apare tendința de a sintetiza în teoria cauzalității interpretarea materialistă a cauzării cu cea idealistă, generalizând la întreaga existență distincția dintre cauzele materiale și cele ideale, prezente în complexitatea acțiunii umane.

Dealtfel, trebuie menționat faptul că concepțiile spiritualiste asupra cauzării se caracterizează prin procedeul de a extrapola asupra universului modelul acțiunii umane, în care scopul intră ca element al cauzei și precedă acțiunea direct transformatoare. Împotriva tendințelor spiritualiste s-au înălțat argumentele liniei materialiste de a explica lumea prin ea însăși, teoretizând cauzalitatea de sine (în variantă spinozistă) și autodinamismul existenței în variantele ulterioare (Toland și materialistii francezi). Dar nevoia de a respinge determinismul spiritualist a împins materialismul descori spre soluții metafizice, care au culminat în identificarea cauzalității

cu necesitatea și în excomunicarea întâmplării din realitate. Pentru a explica totul cât mai rațional și pentru a elimina intervenția divinității, se ajunge la afirmația caracterului universal al cauzalității, precum și la afirmarea absolutei necesități a relației cauzale.

realitatea complexă impunea nuanțe de interpretare a apărut treptat nevoia distincției dintre cauzalitate și necesitate, nevoia de a teoretiza prezența factorului întâmplător și a varietății relațiilor cauzale, distincția dintre cauze externe și cele interne, iar în cele din urmă prezența cauzelor ideale. Ca o preocupare de sine stătătoare se ivește pe acest fond nevoia de a teoretiza posibilitatea cunoașterii cauzalității și a căilor pe care se realizează ea. Or, punerea în acești termeni a impus cercetarea temeiurilor formării conceptului de cauzalitate.

Disputele în filozofia modernă s-au caracterizat, pe de o parte, prin opoziția dintre teoria substanțialistă a cauzalității și cea dinamică, care introducea ideea nouă a cauzei-forță, a cauzei-proces alături sau în locul celei de cauză-substanță, iar pe de altă parte prin efortul de a argumenta posibilitatea cunoașterii cauzale. Progresul realizat în domeniul explicării prin forțe mecanice, prin acțiuni mecanice justifică în anumite limite și entuziasmul pentru aceste demersuri teoretice, deși, în ultimă analiză, explicația era inferioară interpretării esențial materialiste.

În focul acestor dispute s-au dezvoltat și aspectele gnoscolo-gice-logice în interpretarea relației cauzale, aspecte în cadrul cărora se conturează o direcție subiectivistă, care concepe cauzalitatea ca fiind proprie conștiinței umane și nu realității obiective. Această direcție de interpretare, încă larg răspândită în filozofia burgheză contemporană, își are rădăcinile în filozofia lui David Hume și Immanuel Kant.

Cum se explică această orientare subiectivistă în fond? Începeau să se maturizeze condițiile pentru depășirea materialismului naiv, pentru afirmarea rolului activ-constructiv al cunoașterii, dar în forme neclare, neeliberate de tiparele climatului metafizic de gândire. Șocul antidogmatic aparține lui David Hume, care continuă procesul de disoluție a conceptelor filozofice, început în sens spiritualist de Berkeley prin punerea sub semnul întrebării a conceptului de cauzalitate. Argumentul principal era acela că conceptul de cauzalitate nu poate fi nici dedus pe cale logică (căci efectul e diferit calitativ de cauza sa), dar nici descoperit în experiența umană, înțeleasă — în manieră empirist senzualistă — ca informație riguros senzorială. Senzațiile noastre, experiența,

ne spune Hume, nu ne permit să descoperim cauzalitatea intuitiv în natură, fiindcă noi constatăm în realitate doar raporturi de coexistență și succesiune ce se repetă. În urma numeroaselor repetări a unor astfel de raporturi, mintea omenească face un *transcensus*, o trecere nejustificată, postulând în spatele *simplei succesiuni* raporturile de la cauză la efect și declarând aceste raporturi ca fiind necesare. Dar acest lucru, continuă Hume, nu poate fi dovedit prin experiență. Obişnuința este cea care ne face să ne ridicăm de la un raport de simplă succesiune la un raport de cauzalitate. Pentru Hume, la temelia conceptului de generare se află fenomenul psihologic al *asociației*. În acest caz însă apare o fisură în raționament. Hume ajunge să acorde cauzării în cimpul analizei psihologice un sens, pe care în general îl condamnă. Obişnuința (ca principiu psihologic) explică atitudinea de aşteptare a subiectului uman fără s-o justifice. Dar în acest caz principiul *obişnuinței* acționează cauzal în domeniul psihicului uman.

Dincolo de aceste inconsecvențe, din teoria lui Hume asupra cauzalității rămâne, pentru dezvoltarea ulterioară a filozofiei și a științei, o problemă centrală de discutat: aceea a nesuprapunerii totale dintre nota de succesiune repetată în mod regulat și cea de generare, pe de o parte, și dintre nota de necesitate și cea de generare, pe de alta. De la Hume încolo nu se mai poate ocoli întrebarea: în ce sens nu este relația cauzală necesară? Este una din modalitățile prin care pătrunde în filozofia modernă marea problemă a întâmplătorului și încercarea de a o raporta la cauza-

Răspunsul implicat în soluția humeistă era clar, deși insuficient: cu mijloacele experienței senzoriale nu se poate demonstra caracterul *necesar* al cauzării. De aceea examinarea relației cauzale a obligat ulterior la disocierea cauzării de necesitate și de succesiunea regulată, pe de o parte, întrucât nu se putea contesta caracterul cauzal al fenomenelor singulare, și, pe de alta, întrucât nu se putea contesta existența unor succesiuni regulate de fenomene, care nu erau legate între ele cauzal.

Pornind într-un fel și de la Hume, dar mai ales împotriva pozițiilor sale sceptice, Kant va urmări să demonstreze *caracterul universal, necesar al cauzalității* prin teoria sa aprioristă a intelectului uman. Dar nici el nu a putut rămâne consecvent cu poziția *subiectivistă* în teoria cauzalității. În cazul lui Kant, fisurile în problema cauzării sînt și mai evidente sub acest aspect: postulind lucrul în sine, el trebuie să accepte în primul rînd ideea acțiunii cauzale a lucrului în sine asupra conștiinței pentru a pro-

ale conștiinței umane. Dincolo de această lisură se pune la Kant și problema rupturii radicale a domeniilor în care acționează principiul cauzalității și cel de unde acest principiu își încetează acțiunea și de unde acționează principiul finalismului. Mai mult decât atât, într-una din antinomile sale, Kant formulează chiar opoziția dintre determinismul riguros și libertate.

Concepția kantiană asupra cauzalității și, mai general, asupra determinismului
amprentele metafizice
timpului: *ruptura* dintre explicarea materiei nevii și a celei vii, inclusiv conduita umană, tendința de a reduce explicarea cauzală la principiile mecanicii. Pe de altă parte, în teoria gnoseologică a cauzalității se reflectă pasul înainte făcut de Kant, socotit de el însuși ca având valoarea unei răsturnări copernicane, acela de a pune accentul pe rolul activ al subiectului în cunoaștere, de a reliefa distincția dintre obiectul cunoscut și obiectul existenței, de a releva aportul subiectului la ordonarea realității cu propriile tipare.

Mai ales sub influența lui Hume se clădește în secolul al XIX-lea toată teoria pozitivistă, care respinge ideea de cauzalitate ca pe o pseudoproblemă tocmai datorită imposibilității de a o dovedi pe calea observației și a experimentului. În locul abordării cauzale a evenimentelor iau mare avânt cercetările predominant-condiționale, cu deosebire în forma matematică funcțională. În afirmația lui Ernst Mach că în natură nu există relații cauzale și că aceste relații provin din năzuințe subiective sau în cea a neopozitiviștilor că relația cauzală ar fi o categorie logică fără un corespondent ontic, se confundă în cele din urmă două planuri: planul generărilor reale cu planul posibilităților cunoașterii umane de a demonstra existența sau nonexistența unor generări obiective.

Privind lucrurile din acest unghi de vedere, acceptarea *realității* condiționării fenomenelor (în spirit humeist, ca regularități de coexistență și de succesiune) în haină funcțională dovedește capacitatea de pătrundere pînă la un anumit nivel explicativ, și anume cel pe care îl permite orientarea în fond empiristă a pozitivismului, orientare ale cărei limite le dovedește din plin Hume în analizele sale.

Răspunsul, întilnit la neopozitiviști, în acest caz poate fi socotit de aceea și ca un progres în cercetarea mecanismelor prin care cunoașterea ajunge să descopere cauzarea: nevoia limpede a depășirii empirismului în gnoseologie spre soluții mai profunde, *raționalist-dialectice*, care să înglobeze concluziile empirismului,

Din argumentarea lui David Hume, B. Russell a reținut cu deosebire ca valabil pentru gândirea contemporană **caracterul probabil al succesiunii constante a relațiilor cauzale**, studiate de științele predominant inductive. Raționamentul lui B. Russell este îndreptat cu tălșul critic împotriva legilor cauzale susținute de determinismul mecanic. Dar **încălcarea unei relații cauzale date** nu poate fi apreciată ca **încălcarea a cauzalității în general**. Dacă în lanțul relațiilor cauzale au intervenit modificări, acestea nu înseamnă că a dispărut cauzalitatea. Engels a demonstrat încă în *Dialectica naturii* nevoia tratării complexe a acestei probleme. „Intr-adevăr se întâmplă cîteodată că fenomenul nu se repetă întocmai... că pulberea sau capsă nu ia foc, că țeava puștii explodează etc. Dar însuși acest lucru nu dezmințe, ci dovedește cauzalitatea, deoarece noi putem descoperi cauza oricărei abateri de acest fel de la regulă, făcînd cercetările corespunzătoare — descompunerea chimică a explozibilului, umiditatea etc. a pulberii, defectul țevii etc., astfel că aici are loc, ca să zicem așa, o dublă verificare a cauzalității”⁴

Semnăind deci limitele scepticismului lui D. Hume, F. Engels indica limpede și căile de depășire, și anume verificarea cauzalității, în ultimă instanță, în activitatea practică.

Respingerea identificării necesarului cu relația cauzală și a reducerii acesteia la relația cauzală de tip mecanic a stat la baza **variantelor indeterministe** din fizica microcosmului (variante tributare neopozitivismului pe plan general filozofic), a celor din genetica moleculară, din psihologie sau sociologie.

Dar generalizările cercetărilor din toate aceste domenii au impus studiul mai amplu al **caracterului dialectic al relațiilor cauzale**. Progresele în înțelegerea mai profund dialectică a relației cauzale au însemnat implicit întărirea pozițiilor gândirii materialiste deterministe: ideea universalității, a diversității calitative, a esențialității de diferite adîncimi.

O primă problemă în discuție este aceea a **corelației dintre cauzalitate și interacțiune**, corelație cercetată pe diverse planuri. Astfel, **cauza poate fi privită ca interacțiune**. Pentru a lămuri mai profund acest aspect al problemei, este necesară abordarea corelației dintre **cauzele interne și cele externe**.

Gîndirea mecanicistă a suferit, printre altele, și de marele neajuns că a conceput cauzele ca fiind exclusiv exterioare și de aceea n-a putut explica varietatea calitativă a schimbărilor care aveau aproximativ aceeași cauză exterioară. Tocmai constatarea

⁴ F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a III-a, Editura politică, București, 1966, p. 208.

unei neconcordanțe între acțiunile externe și schimbările proprii sistemelor complexe vii, printre care și omul, a furnizat argumente pentru respingerea mecanicismului de pe pozițiile gândirii idealiste acuzate. Din acest impas nu se putea ieși decât abordând dialectic problema corelației dintre factorii interni și cei externi în generarea anumitor schimbări. Cercetarea realității din acest punct de vedere sugerează concluzia că schimbarea înregistrată de un obiect, fenomen sau proces își are rădăcinile, izvorul în interacțiunea dintre factorii externi și cei interni, că de aceea cauza trebuie căutată în această împrejurare. Cu cât trecem de la sisteme inferioare de organizare la altele superioare, rolul factorilor interni sporește atât în privința conservării, cât și în privința schimbărilor calitative.

Dintr-un anumit punct de vedere, factorii interni sînt hotărîtori în orice împrejurări, de sistemul intern de interacțiuni depinzînd întotdeauna modalitățile de stabilire a interacțiunilor dintre sisteme. Factorii externi acționează întotdeauna prin intermediul factorilor interni. Dincolo de această constatare generală se mai poate face una: factorul declanșator al modificărilor poate fi uneori în exterior, alteori în interior. De pildă, cauza dezintegrării naturale a elementelor radioactive o constituie instabilitatea nucleelor alcătuite dintr-un număr mult mai mare de neutroni decât protoni. În cazul radioactivității artificiale, factorul declanșator se află în exterior, fiind constituit din bombardamentul neutronilor asupra nucleelor de uraniu. Dar, în ambele cazuri, cauza schimbărilor trebuie căutată în *interacțiunea dintre factorii interni și cei externi*. Pe măsura trecerii de la acțiuni mai simple la altele mai complexe, factorii interni capătă o pondere din ce în ce mai mare, deși, tot conform unei dialectici interesante, sporește și dependența sistemelor de factorii externi. Este demn de semnalat în domeniul biologicului faptul că *selecția* acționează ca unitate complexă de factori de mediu și a unui ansamblu de structuri (în raport cu organismul), reținînd din mutațiile genetice apărute mai ales pe cele care nu reduc coerența aparatului teleonomic și îl îmbogățesc eventual cu noi posibilități.

Prin urmare, din cele de mai sus s-ar putea trage concluzia că, împotriva absolutizărilor metafizice potrivit căroră totul ar veni exclusiv din afară sau exclusiv dinăuntru, se impune ca mai apropiată de realitate soluția potrivit căreia *cauza oricărei schimbări trebuie căutată într-o interacțiune*, care de obicei apare ca interacțiune între factorii interni ai unui sistem și cei externi lui, evidențiindu-se cînd rolul declanșator al factorilor externi, cînd cel al factorilor interni.

Al doilea aspect al corelației dintre cauzalitate și interacțiune îi constituie, în fond, raportarea conceptului de interacțiune la procesul cauzării.

Din discuțiile existente în literatura marxistă se poate conchide că în cazul transferului de materie și mișcare e mai justificat să se lege conceptul de interacțiune de ideea coexistenței efectului cu cauza; căci numai în relațiile cauzale în care efectul coexistă cu cauza și în măsura în care coexistă cu cauza se poate vorbi despre o acțiune reciprocă dintre ele.

În acțiunea reciprocă a elementelor intervine concomitent și o schimbare reciprocă. În acest sens, Hegel avea dreptate când afirma că în interacțiunea înțeleasă ca acțiune reciprocă se anulează opoziția dintre cauză și efect, întrucât efectul devine cauză și cauza efect, fiind active și pasive totodată, adică acționând și suferind acțiunea. Judecând lucrurile cu strictețe logică, de fiecare dată este vorba de o altă cauză concretă în devenirea neîntreruptă a lumii materiale. Dar aceasta ne obligă firesc la cercetarea mai detaliată a raportului dintre cauzalitate și durată.

În definirea cauzalității, deseori este cuprinsă și *nota de succesiune*, cauza fiind considerată ca fenomenul care precedă efectul, iar efectul ca cel ce urmează cauzei sale. În sprijinul acestei poziții de gândire se aduc câteva argumente, îndeosebi din domeniul fizicii. Întrucât fizica relativistă a demonstrat că este imposibilă transmiterea acțiunii simultane la distanță, că, prin urmare, orice schimbare presupune o anumită durată, rezultă că începutul și sfârșitul unui proces nu pot coincide, deci că efectul nu poate coincide cu cauza sa, ci doar să-i urmeze. Mai mult decât atât, luând în considerare și fenomenul de dilatare a timpului ca fenomen relativist, rezultă cu necesitate faptul că, în orice alt sistem decât cel propriu, sensul relației cauză-efect nu se poate inversa nicicând. Prezența momentului de succesivitate este unul dintre argumentele cele mai puternice în sprijinul ideii că timpul curge dinspre prezent spre viitor.

Cealaltă soluție extremă susține coexistența absolută a efectului cu cauza, pornind de la ideea că un proces sau fenomen este cauză numai din momentul în care a început să producă efectul. În ambele cazuri însă predomină elementul de discontinuitate, făcând dificilă (dacă nu imposibilă) explicarea continuității în devenire.

Există însă și tendința de a considera relația cauzală și cu expresie a unității dintre coexistență și succesiune. Această din urmă poziție pornește de la considerarea faptului că relația cauzală, cauzarea, e un proces în care, parțial, efectul coexistă cu :

cauza (deși această coexistență apare pe fondul succesiunii, întrucât în marea majoritate a cazurilor cauza se stinge în efect, adică își încetează acțiunea după apariția efectului). Cum poate fi pus de acord acest punct de vedere cu concluziile teoriei relativității? Prin reliefarea faptului că în teoria relativității este vorba de imposibilitatea inversării cauză-efect, imposibilitatea apariției efectului înainte imposibilitatea coexistenței parțiale a efectului cu cauza. Mai mult decât atât. În general, orice schimbare este rezultatul unei interacțiuni. Am văzut mai sus cum cauza este definită deseori ca interacțiune, iar efectul ca schimbare rezultând din interacțiune. Se poate oare presupune că nu există nici un punct de contact între schimbare și interacțiune, se poate presupune că schimbarea nu se produce în interacțiune, ci numai în urma interacțiunii? O astfel de concepție asupra desfășurării temporale a relației cauzale nu ar face decât să atomizeze timpul, să-l reducă la discontinuitate. Dar, fără ideea de continuitate, este imposibil de gândit și de înțeles prezența suportului material al lanțurilor cauzale.

Deși relația cauzală poate fi gândită în unitatea dintre coexistență și succesiune, în cele mai multe cazuri efectul ca fenomen al realului continuu să existe și după ce cauza generatoare a dispărut, iar devenirea lumii se înfățișează ca o întrepătrundere complexă de lanțuri cauzale, în cadrul căreia o interacțiune și schimbările generate de ea trec în alte interacțiuni și provoacă alte schimbări. Un exemplu tipic în această privință este dezintegrarea naturală și cea artificială.

Este imposibil de acceptat însă ideea anteriorității efectului în raport cu cauza sa. Existența vitezelor supraluminoase nu îndreptățește modificarea acestui raport, ci cel mult revizuirea postulatelor teoriei relativității și trecerea la o altă teorie mai generală. În procesele reversibile, exprimate în formule unde timpul poate interveni cu semn schimbat, este indicată posibilitatea principială de desfășurare a fenomenelor în ambele sensuri (dacă nu se ia în considerare principiul al doilea al termodinamicii, care indică un sens preferențial), fără ca această posibilitate să anuleze ideea că fenomenul generat nu poate apărea fără prezența fenomenului generator. La aceasta se poate adăuga și constatarea unei asimetrii mai pronunțate a relațiilor cauzale, mai cu seamă în cazurile în care cauza se stinge în efect și nu mai poate fi vorba de exercitarea unei influențe în sens invers din partea efectului, nici măcar a unei acțiuni de condiționare. Nenumărate exemple de lanțuri cauzale succesive se pot găsi în toate domeniile accesibile cercetării umane. Dar, riguros vorbind, dacă simpla apariție

a efectului (ca transfer de materie și mișcare) a provocat o modificare a cauzei sale, acțiunea inversă a efectului nu se mai răsfinge, după cum am văzut și mai înainte, asupra fenomenului care l-a generat, ci asupra unui fenomen modificat (fie numai prin apariția efectului), modificarea putându-se transmite pe alte canale decât cele pe care a mers acțiunea nemijlocită de cauzare. Acestea nu anulează ideea unei acțiuni succesive *reciproce* a fenomenelor unele asupra altora, dar și atunci momentul coexistenței nu poate fi eliminat.

Discutând relația cauzală prin prisma raportării sale la timp, se impune fără îndoială și analiza fenomenului de *legătură inversă*, caracteristic cu deosebire sistemelor cibernetice, întrucât *feed-back-ul* (conexiunea inversă sau legătura inversă) exprimă acțiunea inversă a efectului asupra fenomenului generator. Toate sistemele autoreglatoare se întemeiază pe un mecanism de acest fel, și anume schimbarea ca efect al unei anumite interacțiuni provoacă, la rîndul său, modificarea fenomenelor care au produs-o.

În universul informațional, lucrurile se prezintă mult mai complicat din acest punct de vedere.

Prin transmiterea unei comenzi de la centrul de comandă către un organ efector al sistemului cibernetice nu se modifică însă cu nimic cantitatea și calitatea informației înmagazinate. Răspunsul primit de la organul efector apare în domeniul informației ca o cauză a modificării cantitative și calitative a informației în centrul de recepționare și de prelucrare a informației. Pe acest plan, în care transformările substanțiale și energetice constituie un fond care poate fi ignorat, acțiunea efectului apare într-adevăr și în *succesiune*, ca o cauză a modificării proprii sale cauze informaționale.

Tot pe linia analizei raportului dintre cauzalitate și relația temporală, o foarte mare importanță prezintă *problema acțiunii viitorului asupra prezentului*. Aici, fără îndoială, pășim din domeniul realului în domeniul corelației dintre posibil și real, întrucât viitorul aparține posibilului (ca împletire între necesar și întâmplător). Cum poate fi explicată cauzal acțiunea viitorului asupra prezentului? Această problemă se poate pune numai la sistemele vii, capabile să recepționeze o informație, s-o prelucereze și s-o proiecteze în viitor. Este vorba de fenomenul reflectării anticipative, prezent numai începînd cu sistemele vii, superior organizate, care-și pot proiecta acțiunile în viitor, corelînd efectele realizate cu cele posibile.

Acțiunea viitorului asupra prezentului nu este atunci altceva decât *proiectarea spre viitor a experienței prezente*, întemeiată pe

presupunerea că efecte identice sînt produse de cauze identice, că acțiuni similare vor fi urmate de efecte similare. Iar dacă așteptarea nu se adevărește, nu sînt temeluri de a pune sub semnul întrebării principiul cauzalității în general, ci doar autenticitatea și valoarea cunoștințelor pe care a fost clădită predicția ---

Punerea în evidență a *reflecției anticipative* în lumea animală constituie un argument strălucit pentru demonstrarea faptului că scopurile umane și activitatea umană întemeiată pe anumite scopuri nu se ivesc pe loc gol, nu constituie o prăpastie între om și lumea animală, din care a apărut omul, ci reprezintă un *salt calitativ* uriaș pe fondul unei continuități mai profunde. Alături de activitatea umană, cât și cea animală se înscriu pe fondul unei reflecții anticipative, sînt expresii diferite ale aceleiași reflecții anticipative, prezente la animal sub forma unor germeni ai subiectivității, sub forma imaginilor psihice, la care, în activitatea umană, se mai adaugă forța proiectului ideal construit nu numai pe baza reproducerii riguroase a experienței anterioare, ci pe baza predicției unor procese viitoare, deosebite calitativ de cele existente, predicție în care intervine din plin și forța constructivă a conștiinței umane.

Ca unitate a coexistenței și a succesiunii, relația cauzală este totodată *unitate a continuității și a discontinuității*.

Continuitatea lanțurilor cauzale se sprijină pe principiul conservării materiei și mișcării. Întrucît nu este posibilă interacțiunea sau schimbarea fără un suport material, *nu este posibilă relația cauzală fără transfer de materie și mișcare*. Caracterul obiectiv și universal al principiului cauzalității se sprijină pe ideea înfinității materiei și a mișcării, pe teza increabilității și a indestructibilității lor.

Continuitatea în lanțul cauzărilor se referă uneori și la transferul structurilor, îmbinîndu-se în general cu ideea identității parțiale a efectului cu cauza sa, sprijinită, la rîndul său, pe ideea relativei izolări a sistemului cauză-efect. Deopotrivă însă, în procesele cauzale se poate evidenția și *discontinuitatea*, deoarece efectul este deosebit din punct de vedere calitativ de cauza sa, mai ales cînd se realizează trecerea de la o structură la alta, în care apar sau dispar interacțiuni de o anumită complexitate. Discontinuitatea se evidențiază și în faptul că uneori lanțul cauzărilor se poate întrerupe, întrucît anumite fenomene sau procese se sting fără a lăsa urme la nivelul structurilor calitative dispărute. Un exemplu îl constituie universul informațional, în care se înscrie și siste-

mul conștiinței umane, privit de asemenea sub aspectul preluării, prelucrării și transmiterii informațiilor.

Se pare că în universul informațional principiul conservării cantitative și calitative nu se mai respectă, întrucât unele informații se pot stinge, iar altele, prelucrate, pot duce la un spor cantitativ și calitativ de informație, care permite o mai intensă acțiune de transformare a realității. Într-un caz particular, aici s-ar putea face deosebirea dintre acțiunea cauzelor obiective și a celor subiective și a efectelor lor. Cauzele subiective sînt efecte, în ultimă analiză, ale factorilor obiectivi, ale cauzelor obiective și nu pot acționa decît pe fondul și prin intermediul proceselor obiective, dar prezența lor introduce principii noi în funcționarea cauzelor obiective.

Printre problemele centrale ale teoriei cauzalității se află *relația cauzalității cu necesitatea*.

Raportul dintre cauzalitate și necesitate poate fi abordat pe două planuri: a) în sens larg, întrucît fenomene acauzale nu există, întrucît relația cauzală este universală, rezultă că *orice cauză are cu necesitate un efect, orice efect are o cauză*; b) pe lîngă constatarea că orice efect are o cauză, experiența milenară a omenirii a pus în evidență și faptul că efecte identice sînt produse de cauze identice în condiții identice, sau, mai precis, luînd în considerare inexistența în realitate a identității absolute, deci prezența unei permanente variabilități (mai sensibile sau mai puțin sensibile), cauze asemănătoare produc efecte asemănătoare în condiții asemănătoare.

Iată deci că există o anumită constanță, o anumită repetabilitate în relația cauzală, în producerea efectului, ca expresie a univocității și a necesității în sens restrîns al cuvîntului. Această necesitate poate fi apreciată, pe de o parte, în sensul că aceeași cauză produce același efect și, pe de altă, în sensul că un anumit efect poate fi produs numai de o anumită cauză. Astfel formulată, ea capătă caracterul unei biunivocități.

Realitatea evidențiază însă, pe lîngă momentele de repetabilitate și de constanță în relațiile cauzale, și o *anumită variabilitate a acestor relații*. Unii cercetători înțeleg această variabilitate a relațiilor cauzale în sensul că *una și aceeași cauză poate produce efecte diferite, și unul și același efect poate fi produs de cauze diferite*. În acest sens se recurge la exemplul extrem de simplu al focului: în condiția acțiunii asupra lemnului, focul produce întărirea lui; în condiția acționării asupra cerii, focul produce topirea ei. Alt grup de exemple urmăresc să ilustreze cazul *aceluși efect produs de cauze di-*

ferite: încălzirea unui corp poate fi produsă prin acțiunea razelor solare, prin acțiunea curentului electric sau prin acțiunea focului.

În general însă credem că variabilitatea în generare poate fi explicată imbinând acțiunea condițiilor cu variabilitatea complexă a cauzei însăși.

Cu această precizare, revenim la discutarea raportului dintre cauzalitate și necesitate și, în caz particular, la discutarea semnificației statistice a cauzalității, unde nu poate fi ocolit aspectul întâmplător.

Distincția dintre aspectele necesare și întâmplătoare în procesul cauzării se poate pune în evidență în cazul *relațiilor cauzale complexe*, în care este vorba, pe de o parte, de generarea aspectelor esențiale ale procesului respectiv și de generarea aspectelor neesențiale. Cauze esențiale, cu mai mare stabilitate, vor produce efectele esențiale. Mai variabile vor apărea cauzele neesențiale, care vor produce, la rândul lor, efecte mai variabile, corespunzătoare variației cauzelor (și condițiilor). Strict vorbind, în relația cauzală complexă, cauza globală, ca un ansamblu de interacțiuni, produce un efect global, în care ceea ce e constant în cauzele esențiale se repetă sub forma existenței efectelor esențiale, iar ceea ce e variabil în componentele secundare ale cauzei va apărea variabil și în efect.

Cînd putem delașa din conexiunea universală un lanț cauzal simplu, se evidențiază mai clar caracterul necesar univoc al relației cauză-efect. Cînd relația cauzală e mai complexă, aspectele esențiale și cele neesențiale se întrepătrund, neunivocitatea efectelor fiind determinată de însăși neunivocitatea cauzelor, iar repetabilitatea efectelor avînd ca element comun repetabilitatea cauzelor. Este tocmai ceea ce se întîmplă în comportamentul ansamblelor statistice.

Desigur, aici s-ar putea discuta și *trecerea reciprocă a necesarului în întâmplător* din punct de vedere cauzal, și anume: intersecția dintre două sau mai multe serii cauzale cu independență sporită, generînd un efect întâmplător (pentru ansamblul relațiilor) poate să devină prin repetare o relație cauzală necesară în condiții modificate, atunci cînd apar posibilități de menținere a *constanței*, a stabilității relației cauzale astfel ivite. Un exemplu tipic îl poate constitui în acest sens apariția unei mutații și conservarea ei prin selecție. Fără această transformare în devenire a relațiilor cauzale din neesențiale în esențiale, din predominant întâmplătoare în predominant necesare și invers, nu ar fi cu putință

de explicat diversele nivele de esențialitate și de necesitate, diversele modalități de intervenție a factorului întâmplător în desfășurarea proceselor. Fără această diferențiere nu ar fi posibilă distincția dintre cauzalitatea linară și cea nelinară, cauzalitatea univocă și cea care admite abateri prin împletirea variabilă a diversilor factori cauzatori. Superpoziția linară, cu însumare a efectelor din cauze care acționează concomitent, exprimată deseori prin ecuații liniare, este tot mai mult depășită în știința contemporană, unde nevoia utilizării ecuațiilor neliniare atrage atenția asupra *caracterului neliniar al cauzalității*, așa cum apare ea cu claritate în teoria particulelor elementare, în sfera biologicului și în cea a socialului. De aceea apare îndreptățită cercetarea aspectelor statistice ale cauzalității complexe.

Nu se poate încheia o analiză a relației cauzale fără abordarea problemei *varietății calitative a formelor de cauzare*. Pe lângă universalitatea relațiilor cauzale, care exprimă și caracterul absolut, necesar, obligatoriu al cauzării pentru sistemele finite, se poate releva caracterul relativ, *varietatea calitativă* a mecanismelor generării în trecerea de la un nivel de structură a materiei la altul, în saltul de la natură la om, de la cauzalitatea proprie realității obiective la cauzalitatea proprie ființei umane, în întrepătrunderea obiectivului cu subiectivul.

În *fenomenele sociale* apar formele cele mai înalte ale cauzalității. Pe lângă distincția dintre cauze principale și secundare, esențiale și neesențiale, în societate apar lanțurile de evenimente cauzale, în care se integrează, ca o verigă, *scopurile umane* (alte cele individuale, cât și cele sociale). Activitatea umană este o activitate conștientă, îndreptată spre un scop, care, după cum am văzut, își are rădăcinile biologice în conduita animalelor bazată pe reflectarea anticipativă. A acționa conform unui scop înseamnă a acționa pe baza imaginii ideale a rezultatului acțiunii și a căilor realizării sale, scopul fiind imaginea mentală a efectului acțiunii. În felul acesta, acțiunea bazată pe un scop apare ca modul specific de realizare a lanțurilor cauzale în viața socială. Nici prezența acțiunii pe baza reflectării anticipative, nici cea a acțiunii umane pe baza unor scopuri nu se opun principiului cauzalității. Dimpotrivă, apărând pe fondul acțiunii unor cauze obiective, ele se integrează, cu principiile lor proprii, în procesele de transformare a realității.

Desigur, cel mai complex aspect al relației cauzale este aspectul *cauzalității structurale*, al cauzalității acționând în interiorul unui sistem sub forma relației reciproce, *permanent reglatoare*, între elementele alcătuitoare și sistemul global.

6. Legea

• Analizând formele conexiunii universale, care ne permit să aruncăm lumină asupra caracterului determinat al fenomenelor din univers, în vîrfurile piramidei explicațiilor deterministe descoperim categoria de lege, ca expresia cea mai complexă a determinării fenomenelor.

Ideea de regularitate, de constanță în coexistență și succesiune, îmbinată cu cea de necesitate, a stat la temelia elaborării conceptelor de lege și de legitate.

Cu excepția curentelor extremiste indeterminate, nu a existat nicicînd un curent filozofic care să recunoască prezența unor principii de ordonare, care, prin constanța acțiunilor, primesc caracter de lege. Se poate remarca fără erori prea mari de interpretare că ideile fundamentale referitoare la necesitate și la cauzalitate revin la principalii teoreticieni în domeniul filozofiei și științei și privesc la conceptele de *lege* și *legitate*.

Astfel, idealismul obiectiv, în toate variantele sale, reține cu deosebire legitatea factorilor extramateriali, negînd-o pe cea proprie realității materiale sau subordonînd legitatea materială celei spirituale. Idealismul subiectiv se mișcă între extremele aprioriste (Kant) și cele convenționaliste ale neopozitivistilor, trecînd prin intermediul empirismului fenomenist caracteristic pozitivismului clasic. *Materialismul*, dimpotrivă, afirmă imanența legității în realitate.

Desigur, disputa frontală dintre materialism și idealismul obiectiv este înrîurită și aici de capacitatea de redare dialectică a legității realului în ipostazele sale obiective și subiective, precum și de necesitatea distincției, de asemenea reale, dintre legile existenței și cunoașterea acestor legi. Este extrem de utilă în demersul întreprins o astfel de precizare, întrucît cele spuse de mulți idealişti subiectivi își dovedesc valabilitatea relativă în zonele cunoașterii omenești, bineînțeles în urma înlăturării absolutizărilor metafizice. Astfel afirmația că legea în sensul științific al cuvîntului este, în esență, produs al spiritului uman și își datorează existența puterii intelectuale a omului este justificată în măsura în care ea are în vedere specificul calitativ al elaborării legilor științifice de către om. Dar accentuarea momentului activ în elaborarea legilor științifice nu îndreptățește nici eliminarea momentului reflectoriu din constituirea legilor, deci al concordanței aproximative între cunoaștere și realitate, nici negarea existenței trăsăturilor le-

de-a lungul istoriei cunoaşterii în două direcţii, care se condiţionează reciproc. Astfel materialismul a progresat pe linia susţinerii caracterului obiectiv al legilor mai întâi în domeniul naturii, apoi în domeniul socialului. În al doilea rând, progresele realizate de eugelarca materialistă pot fi evidenţiate pe linia înţelegerii mai profund dialectice a legilor. De la legitatea de fier, proprie determinismului materialist mecanicist, se ajunge la reliefarea varietăţii calitative a legilor atât în privinţa nivelurilor, a gradelor lor de esenţialitate, a gradelor de generalitate, şi a gradului de împletire dintre factorii necesari şi cei întâmplători.

În cele din urmă, şi aceasta într-o firească şi ascutită luptă de opinii cu variantele predominant idealiste, s-a accentuat însemnătatea trecerii de la înţelegerea naivă a reflectării legilor în cunoaştere spre interpretarea mai complexă a elaborării legilor ştiinţifice, ca îmbinare a momentului reflectoriu cu cel constructiv.

Stadiul actual al interpretării legilor realităţii şi cunoaşterii din unghiul de vedere al concepţiei materialist-dialectice permite definirea legii ca o *relaţie necesară, esenţială şi generală* între obiectele şi procesele realităţii, relaţie caracterizată printr-o constanţă relativă şi printr-o repetabilitate relativă în cadrul anumitor condiţii.

În această definiţie se relevă faptul că relaţiile logice fixează numai aspectele generale care sînt necesare şi esenţiale şi, invers, numai aspectele necesare şi esenţiale care sînt şi generale. (Precizarea este utilă în cazul distincţiei dintre generalul comun şi generalul esenţial, făcută încă de Hegel şi acceptată de unii cercetători marxişti. Există, de pildă, un nivel de necesitate propriu faptelor individuale, după cum există o generalitate a aspectelor secundare care nu pot constitui relaţii logice. Precizarea are de asemenea menirea de a delimita poziţia marxistă de curentele pozitiviste de orientarea fenomenistă, care contestă posibilitatea descifrării esenţei realului cercetat şi reduce legea la relaţii constante de coexistenţă şi de succesiune.)

Definiţia de mai sus precizează şi faptul că, fiind relaţii între esenţe sau relaţii esenţiale, legile au o relativă stabilitate în condiţii date şi se caracterizează prin repetabilitate de asemenea relativă, adică pot acţiona ori de cîte ori reapare ansamblul de condiţii corespunzător lor.

Precizarea caracterului *relativ al stabilității și al repetabilității* relațiilor logice este îndreptată împotriva determinismului *rigid*, care concepe legile ca relații de stabilitate absolută ce *se repetă identic în condiții identice*. Precizarea evidențiază, la un prim nivel al analizei, caracterul *dialectic complex* al legilor realității. Dar, ca orice încercare de definire, și definirea legii necesită o întregire prin intermediul cercetării ceva mai ample a caracteristicilor sale *dialectice*.

Vom începe această analiză cu constatarea caracterului *universal al legității*. *Legitatea este o trăsătură universală a realității*. Așa după cum nu există fenomene *acauzale*, tot astfel nu există fenomene care să nu se supună legității, care să nu aibă un aspect logic. Desigur, legile se caracterizează prin diverse grade de generalitate. Din acest unghi de vedere, *universalitatea legității* nu se identifică cu universalitatea anumitor legi ale realității, care constă în faptul că anumite legi acționează în toate domeniile realității. La nivelul înțelegerii noastre, o astfel de universalitate posedă o serie de principii sau de relații dialectice, cum este universalitatea contradicției, a trecerii cantității în calitate, a interdependenței particularului cu generalul etc. Afirmația universalității lor se întemeiază pe generalizarea experienței milenare a omenirii, generalizare care ne dă dreptul extinderii lor asupra mecanismelor de funcționare a întregului univers cu o probabilitate maximă, vecină cu certitudinea.

Urmează apoi legi cu diferite grade de generalitate, în funcție de sfera de fenomene la care se referă respectivă. Cu cât pentru realizarea unei relații logice sînt necesare mai puține condiții, cu atât sfera ei de acțiune este mai mare și invers. Astfel un grad mai mare de generalitate îl au legile fizice și un grad mai mic de generalitate îl au legile sociale.

Dependența legilor de condiții apare și în ceea ce privește sfera lor de acțiune în devenire. O lege poate începe să acționeze atunci cînd este prezent un ansamblu de condiții; ea se modifică, în funcție de modificarea condițiilor și chiar poate să-și înceteze acțiunea. Dependența legilor de condiții, variabilitatea lor în funcție de condiții constituie un argument în sprijinul *istoricității legilor*. Pentru legile universale, variabilitatea legilor înseamnă manifestarea lor diferită în diferite domenii ale realității, îmbogățirea lor cu aspecte specifice formelor din ce în ce mai complexe de organizare a sistemelor materiale și a celor ideale. Pentru legile de diferite grade de generalitate, istoricitatea se referă la variația condițiilor în care acționează legea și chiar la variația

esențelor între care se stabilește relația logică. Este însă neîndoielnic faptul că variabilitatea legilor este cu atât mai mică, cu cât gradul lor de esențialitate este mai mare, cu cât o lege are o sferă de cuprindere mai mare.

Marxismul a avut meritul de a reliefa caracterul obiectiv al legilor naturii și ale societății, evidențiind prin aceasta unitatea dintre societate și natură, împotriva celor care săpau o prăpastie între cele două mari domenii ale realității. În același timp, în concepția sa dialectică asupra legilor, marxismul reliefează deopotrivă *varietatea calitativă a legilor*, deosebirile dintre legile *naturii* și *legile sociale*. Cea mai însemnată dintre aceste deosebiri (pe lângă durata mai mică a legilor sociale și sfera lor mai îngustă de cuprindere sub aspect spațial) este prezența *activității conștiente*, a factorului subiectiv, prin care își taie drum legile sociale. Desigur, în cercetarea legilor care guvernează activitatea umană și apoi cea socială se pot distinge și legi care acționează în domeniul activității spirituale, privită într-o relativă autonomie în raport cu activitatea socială globală. Un lucru însă rămâne indiscutabil la nivelul actual al investigației umanului și socialului, și anume că legile ce acționează în aceste domenii sînt concepute de *tendințe*, care se realizează prin intermediul activității indivizilor sau a grupelor de indivizi. De aici decurge atitudinea diversă a claselor sociale față de acțiunea legilor sociale, clasele progresiste urmărind, în măsura în care ajung să le cunoască, să deschidă cîmp de acțiune tendințelor legice ale progresului social, iar clasele retrograde încercînd să se opună, în ultimă analiză, tendințelor generale ale dezvoltării sociale, fixate în anumite legi principale.

După tipul relațiilor fixate, legile se pot împărți apoi în *dinamice* și *statistice*. *Legile dinamice* sînt legi care acționează în fiecare caz individual în parte, fixînd tocmai generalul necesar care se manifestă în toate cazurile individuale. Astfel sînt legile de mișcare a punctului material în fizica clasică, tot astfel este acțiunea legii conservării și transformării energiei. Legile statistice sînt relații esențiale, generale, proprii unui număr mare de fenomene, fiind o expresie a necesarului la nivelul fenomenelor de masă. În cazul legilor dinamice, prezența factorilor întîmplători se resimte sub forma abaterilor statistice de la desfășurarea pură a necesității. Legea statistică exprimă necesitatea fenomenelor întîmplătoare, „media” stărilor unei multitudini de fenomene, deci în cadrul ei se resimte mai puternic prezența factorilor întîmplători. Dacă raportăm legea statistică la probabilități, constatăm că realitatea și gradul de necesitate caracteristic ansamblului statistic sînt valabile

ca posibilități pentru fiecare element constitutiv al ansamblului. Realitatea ansamblului reprezintă totodată ansamblul de posibilități pentru fiecare individ, iar realizarea uneia dintre aceste posibilități semnifică deopotrivă pentru individul dat anulara tuturor celorlalte, trecerea lor în domeniul imposibilului. Astfel, apare cu puțință de soluționat disputa dintre cei ce considerau că legile statistice ale mecanicii cuantice se referă numai la ansambluri statistice și cei ce afirmă că ele exprimă posibilitățile de comportare ale micro-obiectelor individuale. Realizarea ansamblului înseamnă implicit o prezentare a posibilităților de comportare a fiecărui element al ansamblului statistic în parte.

Un alt mod fundamental de clasificare a legilor realității, semnificativ din punctul de vedere al teoriei filozofice generale, este distincția posibilă dintre *legile de stare* și *legile de desfășurare*, legile de stare punând accentul pe *stabilitatea calitativă* a unor structuri în coexistență, iar legile de desfășurare punând pe primul plan mecanismele variabilității, care pot fi de două tipuri: *succesiuni de stări* și *mecanisme genetice*. Atât legile de stare, cât și cele de desfășurare pot fi privite din unghiul de vedere al structurilor și al genezei. Progresele realizate în domeniul teoriei structurilor permit să se evidențieze faptul că abordarea structurală este posibilă nu numai în raport cu legile de stare (numite în multe clasificări structurale sau morfologice), ci și în raport cu legile de funcționare ale unui sistem sau de schimbare a lui, căci și aici, fiind vorba de relații esențiale, constante, se poate reliefa o *structură* a funcționării și descrie o structură logică a apariției unui fenomen din alt fenomen. Este aici prezent încă un element, care relevă neîncetata întrelăiere a planului structural și al celui genetic în descifrarea determinismului real și a mecanismelor sale.

Cercetarea relației dintre lege, pe de o parte, și structură și geneză, pe de alta, obligă la reluarea unei probleme însemnate a determinismului global, problema *relației dintre lege și cauzalitate*.

Întregul pozitivism, consecvent cu concepția sa despre cauzalitate, ajunge să rupă legea de cauzalitate, considerînd-o ca expresie a succesiunii sau a coexistenței fenomenelor constante. Renunțînd la întrebarea „de ce?”, pe care o consideră imposibil de soluționat, și înlocuind-o cu întrebarea „cum?”, pozitivismul reduce de fapt legile la relații funcționale, condiționale. Am putea considera ca un merit sublinierea existenței unor relații necesare de coexistență sau de succesiune a fenomenelor, căci desprinderea lor îmbogățește cunoașterea umană, dezvăluind noi aspecte ale realității. Dar absolutizarea acestor relații logice și negarea totală a *legilor cauzale*

constituie aspectul metafizic. În care se adaugă cel idealist al poziției pozitiviste. În opoziție cu acest punct de vedere, filozofii marxiști au reieșit existența *legilor cauzale*. Sublinierea caracterului cauzal al legilor a dus, în focul disputelor filozofice, la concluzii unilaterale, cum ar fi afirmația că toate legile au un conținut cauzal, că ele includ în sine cu necesitate cauzalitatea, că o lege care nu exprimă o relație cauzală încetează să mai fie lege și că orice încercare de a susține existența unor legi care să nu exprime relații cauzale ar fi echivalentă cu tendința pozitivistă de a înlocui relațiile cauzale cu cele funcționale.

O astfel de rezolvare a problemei nu este suficient de nuanțată și nu corespunde unei analize detaliate a faptelor. În ultimul timp se conturează mai clar concluzia că este necesar să se facă distincție între conținutul legilor și temeiul lor. Legile se întemeiază în general pe un raport cauzal, deși în conținutul lor ele cuprind nu numai relații cauzale cu caracter necesar, ci și alte tipuri de conexiuni necesare.

După cum este firesc, definiția legii în literatura filozofică marxistă nu include relația cauzală, tocmai pentru că există legi care nu exprimă în conținutul lor relații cauzale.

Fără a încerca o enumerare exhaustivă a tipurilor de legi care nu includ în conținutul lor relații cauzale, putem să menționăm relațiile necesare : a) de tipul legăturii dintre stările aceluiași obiect ; b) de tipul legăturii reciproce condiționale dintre diferite obiecte, diferite fenomene sau diferite laturi ale aceluiași fenomen.

Dar sublinierea distincției dintre lege și cauzalitate în concepția materialist-dialectică are și aspectele sale relative. În primul rând, este evident că orice legătură necesară în sistemele finite se întemeiază pe un raport cauzal și izvorăște dintr-un raport cauzal. În al doilea rând, nu e mai puțin importantă constatarea că o *lege modală* pentru un anumit grup de fenomene poate fi în *același timp cauzală în raport cu alte fenomene*. Între răspunsul la întrebarea „cum ?” și întrebarea „de ce ?” nu se ridică un zid chi-

Iată care ni se pare a fi soluția mai apropiată de adevăr : orice lege a sistemelor finite se întemeiază pe un raport cauzal, dar nu orice lege exprimă în conținutul său un raport cauzal. De aceea este inadmisibilă alături negarea totală a conținutului cauzal al legilor (pozitivismul, condiționalismul), cât și absolutizarea acestuia.

Un loc deosebit în analiza raportului dintre cauză și lege îl ocupă *legile statistice*, mai cu seamă pentru împrejurarea că varietățile gândirii indeterministe au folosit existența legilor statistice ca

un argument în favoarea tezei că în univers dezordinea predomină asupra ordinii, hazardul asupra necesității.

Problema raportului dintre cauzalitate și legile statistice s-a dezbătut sub două aspecte : a) dacă există distincție din acest punct de vedere între legile dinamice și legile statistice ; b) dacă există distincții calitative în cadrul legilor statistice între caracterul statistic al macrocosmului și cel al microcosmului.

În primul caz ni se pare că putem afirma că legile statistice cunoscute pînă acum sînt în măsură mai pronunțată *modale* decît

dintre statute unui organism, ...
lectiv. Din faptul că teoria contemporană a probabilităților nu ia în considerare cauzele comportamentului indivizilor, filozofii indeterminiști au scos concluzia falsă că teoriile statistice resping cauzalitatea și se întemeiază pe un indeterminism principal, că legea statistică este expresia unor interacțiuni absolut întâmplătoare între fenomene întâmplătoare, acauzale. În opoziție cu această interpretare, mulți cercetători în diferite ramuri ale științei și filozofi au ajuns la concluzia că legea statistică exprimă și ea, ca orice lege, o relație *necesară, stabilă și generală*, care se surprinde la nivelul marilor ansambluri. Și această lege se întemeiază pe anumite relații cauzale sau exprimă incomplet anumite raporturi cauzale de

24.

În ceea ce privește deosebirea dintre legile statistice din macrocosm și cele din microcosm, această deosebire calitativă există și constă în faptul că, la realizarea statisticității în microcosm joacă un rol preponderent structura internă a microobiectelor, în timp ce la nivelul macrocosmic rolul hotărîtor revine interacțiunii dintre obiectele care alcătuiesc ansamblul.

Impotriva indeterminismului, care respinge cauzalitatea prin faptul că legile statistice nu ar avea un conținut cauzal, nu trebuie adus argumentul simplificator că orice lege fixează un raport cauzal, ci trebuie relevat caracterul necesar, general și esențial al raporturilor fixate de legile statistice și faptul că orice lege are un temel, un fundament cauzal.

Problema descoperirii temelurilor cauzale ale legilor nu este ușoară, căci rezolvarea ei înseamnă descoperirea locului pe care îl ocupă legea respectivă într-un grup mai larg de fenomene, în cadrul cărora ea apare ca efect al altor procese. Astfel legea periodicității elementelor chimice a putut fi explicată cauzal de-abia după descoperirea structurii intime a atomului, dezvăluindu-se de-

lor chimice de numărul protonilor și al electronilor din interiorul elementelor chimice. Dar acest fapt nu îndreptățește concluzia idealist-subiectivistă că nu există cauzalitate, nici cea agnostică, demobilizatoare, că relația cauzală nu poate fi dezvoltată. Dimpotrivă, caracterizându-se printr-un optimism gnosologic, întemeiat pe rezultatele pozitive anterioare, filozofia marxistă subliniază că prin descoperirea unor legi și mai generale sau mai profunde va fi posibilă explicarea cauzală a proprietăților cunoscute de noi astăzi și a legilor conform cărora se conservă sau variază aceste proprietăți.

Desigur, încercarea de a explica în mod cauzal fenomenele are anumite limite. La infinit, relația cauzală trece în interacțiune universală. În acest sens, pe urmele lui Hegel, afirma Engels atât de convingător, „nu putem merge mai departe de cunoașterea acestei interacțiuni, tocmai fiindcă dincolo de ea nu mai este nimic de cunoscut”⁵.

Dar în acest fel se poate trece la o altă problemă, demnă de luat în considerare în teoria filozofică a legii : problema raportului dintre legile realității și *legile științei*, precum și cea, derivată din ea, a predicției științifice și a reușitei în activitatea umană transformatoare.

Legile științifice sînt, în fond, o oglindire a raporturilor legice reale și posibile puse în evidență în colțul de univers accesibil cercetării umane. Pe de o parte, ele reprezintă o oglindire esențializată a realului, și aceasta explică *caracterul aproximativ*, mereu deschis,

viitoare, privite ca tendință. Aceasta este una dintre temelile cele mai puternice ale *predicției științifice* și, pe fondul ei, ale activității transformatoare umane. Prezența subiectului activ, intervenția umană, poate contribui la modificarea sferei de acțiune a anumitor legi ale realului, la o oarecare strunire a lor, mai cu seamă cînd este vorba de crearea *realității artificiale*. Acțiunea transformatoare a omului, sprijinită mai cu seamă pe cunoașterea legilor, destramă atât tendințele absolutizant fataliste, cît și pe cele absolutizant voluntariste. Stăpînirea legilor realității înseamnă cunoașterea și utilizarea lor prin limitarea sau lărgirea sferei lor de acțiune, prin manevrarea condițiilor încă în zona posibilului, ceea ce este valabil atât pentru relația dintre om și natură, cît și pentru relațiile instituțiilor în interiorul societății.

⁵ F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a III-a, 1966, p. 288.

7. Problema determinismului în științele contemporane ale naturii

Cercetarea categoriilor care constată și explică caracterul determinat al proceselor reale (materiale și spirituale sau rezultând din împletirea materialului cu spiritualul) și mecanismele determinării ne permite să revenim din nou asupra *teoriei determinismului global*, gândită sub două aspecte: a) ca determinism universal, căruia i se înglobează determinismele parțiale ale *diferitelor nirele ale existenței*, și b) din unghiul de vedere ale determinismelor complexe, proprii fiecărui nivel de structurare a existenței în

Se poate vorbi de aceea, la nivelul actual al cercetărilor, și de un *determinism global*, caracteristic fiecărui nivel de organizare a existenței în veșnică devenire, și apoi de corelațiile dintre ele, semnificative mai ales pentru nivelele superioare, *înglobatoare*.

Cele mai esențiale verigi ale explicării deterministe le reprezintă nivelul fizic (incluzând oarecum pe cel chimic), nivelul biologic și cel al activității umane, în care se desprinde raportarea omului la determinismul global, cosmic și includerea sa în determinismul cel mai complex din câte ne-a fost dat să cunoaștem, determinismul social.

7.1. Orice cercetare a *determinismului în fizică* pornește de la caracterizarea determinismului mecanic laplacean ca teorie a necesității absolute, a legilor de fier, a identității desăvârșite dintre efect și cauză, a explicării relațiilor dintre obiecte și a succesiunii stărilor printr-o liniaritate perfectă sub acțiunea unor cauze exclusiv exterioare. În evoluția gândirii fizice, teoria electromagnetismului a întărit ideea materialității relației cauzale prin reliefaarea acțiunii din aproape în aproape, iar teoria restrînsă a relativității a reliefat dependența efectului de cauză și, conform celor mai răspândite păreri, a *anteriorității* cauzei în raport cu efectul. Dar ambele teorii rămăneau compatibile, în fond, cu tezele cauzalității liniare, a necesității în succesiune și în repetarea fenomenelor, teze susținute de determinismul mecanic. Ideea necesității absolute în desfășurarea evenimentelor fizice a fost zdruncinată începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea de studiul fenomenelor calorice, studiu care evidenția *natura statistică* a celui de-al doilea principiu al termodinamicii. Este adevărat că sub influența gândirii predominant metafizice, din care fizica nu se smulsese încă, *statisticitatea* fenomenelor termodinamice a fost multă vreme interpretată ca rezultat al ignoranței umane, deci în spiritul materia-

lismului metafizic, continuând să domine speranța unei reductibilități a comportamentului statistic la cel dinamic.

Lovitura de grație în interiorul fizicii o primește determinismul mecanic din partea fizicii microcosmosului, în primul rând din partea creatorilor mecanicii cuantice nerelativiste. Câteva caracteristici fundamentale ale mecanicii cuantice încă în primele decenii ale constituirii sale obligau la părăsirea modelului determinist propriu fizicii clasice.

Astfel, în mecanica cuantică nu se mai putea determina concomitent, ca în cea clasică, viteza și poziția obiectului în mișcare. *Relația de nedeterminare*, stabilită de Werner Heisenberg, reliefa deci limitele aplicabilității legilor fizicii clasice în microcosm, natura deosebită a microobiectelor.

În esență, datorită naturii corpuscular-ondulatorii a microobiectelor, comportamentul acestora din urmă se deosebea calitativ de comportamentul punctelor materiale din mecanica clasică. Natura corpuscular-ondulatorie a microobiectelor era răspunzătoare, în ultimă instanță, de *comportamentul statistic* al obiectelor studiate de mecanica cuantică. Cauzele statisticității comportamentului au fost, în general, căutate atât în structura intimă a microobiectelor, cât și în interacțiunile de tip micro și macro cu aparatele de experimentare.

Interpretarea *esențialmente statistică* a proceselor din mecanica cuantică a însemnat *respingerea determinismului rigid*. Această respingere s-a făcut inițial în numele *indeterminismului absolut*, teoretizat mai cu seamă de orientări filozofice extremiste care căutau sprijin pentru pozițiile lor la temelia constituenților materiei. Și dacă, la începutul secolului al XX-lea, electronul, ca atom de electricitate, era declarat „aliat” al idealismului (în varianta sa spiritualistă), în deceniul al treilea al secolului nostru nu puțini sînt filozofii subiectiviști care aveau să argumenteze pretinsa libertate absolută de voință, conduita absolut arbitrară a ființei umane, căutîndu-i temelia în libertatea de voință a microobiectelor, în absența oricărei determinări la nivelul microcosmosului, în absolutizarea hazardului pur. În această tentativă au găsit sprijinul parțial al teoreticienilor fizicieni, care, căutînd semnificațiile reale ale noilor descoperiri, dezvoltau unele aspecte ale dialecticii realului, rămînînd totuși în bună măsură tributari fie subiectivismului convenționalist, fie indeterminismului.

Grăitoare din acest punct de vedere poate fi evoluția interpretărilor lui Niels Bohr și Werner Heisenberg, principalii reprezentanți ai interpretării cunoscute sub denumirea de „școala de la Copenhaga”. În esență, școala de la Copenhaga pleacă de la con-

statarea firească a faptului că noile date de experiență impun renunțarea la conceptul de cauzalitate mecanică și la determinismul clasic, impunând deci o nouă interpretare. Este drept că anumite formulări imprecise au lăsat să se întrevadă o tendință de a identifica determinismul în general cu cel mecanic, cauzalitatea în general cu cauzalitatea mecanică. De aici, poate, și denumirea relației stabilite de Heisenberg ca „relație de nedeterminare” sau „relație de imprecizie” ori „relație de incertitudine”. Prima denumire viza mai cu seamă raporturile omice, celelalte două relația dintre procesul cunoașterii și relațiile reale.

O examinare mai atentă a pozițiilor teoretice susținute de acești doi creatori de școală relevă însă un simț viabil de interpretare, și anume conștiința nevoii de a păși pe calca interpretării dialectice în mai multe direcții prin sublinierea *varietății calitative a cauzalității* în fizică, deci prin sublinierea *deosebirilor* în procesele de generare din fizica microcosmului în raport cu cercetarea macrocosmosului. La teza diferențelor calitative ale relațiilor cauzale se adaugă apoi teza rolului important pe care îl joacă factorul întâmplător în domeniul cuantic și, de aici, cea a decalajului existent între stările potențial-posibile și cele reale. Rolul crescând al factorilor întâmplători apărea clar mai ales prin reliefarea faptului (tipic pentru școala de la Copenhaga) că *legile statistice sînt esențiale* în mecanica cuantică. Toate acestea s-au concentrat într-o interpretare ce se declara *indeterministă*, pentru că la temelia sa era așezat *comportamentul întâmplător* al microobiectelor. În spirit indeterminist, legea statistică era teorelizată ca lege a întâmplăto-

particulelor elementare, cît și a momentului dezintegrării atomice).

Ca o reacție la interpretările indeterministe au apărut tendințele deterministe în diverse variante, fie aceea a reînvierii determinismului tradițional în fond (L. de Broglie, J. P. Vigier, D. Bohm), fie tendința de a dezvoltă aspectele complexe de determinare, de ordine, dar într-o împletire reală cu cele de hazard, de dezordine, într-un *determinism statistic*, cu încercarea de a teoreliza, alături de semnificațiile deterministe ale *legii statistice*, și pe cele ale *cauzalității statistice*.

Aceste interpretări din urmă insistau asupra *caracterului obiectiv al statisticității* fenomenelor din microcosm și asupra *esențialității* comportamentului probabilist, *esențialitate* înțeleasă ca ireductibilitate la comportamentul dinamic (așa cum presupunea direcția deterministă tradiționalistă). Cauzele acestui comportament *esențialmente statistic* nu mai erau căutate, ca în fizica tradițională

mult sau mai puțin independente între ele, ci în primul rând în alcătuirea microobiectelor și numai după aceea în interacțiunea cu aparatele de înregistrare.

Desigur, interpretarea determinist-statistică este net superioară determinismului rigid, ea luând în considerare și aspectele întâmplătorului. Dar ea nu oferă suficiente temeluri pentru a identifica *determinismul teoretic global cu cel statistic*. Determinismul statistic constituie un aspect — este drept, foarte însemnat — al determinismului global, dar el nu elimină cu totul din existență pe cel dinamic. În corelarea dintre ele stă tocmai superioritatea modului de gândire dialectic.

Sigur, din perspectiva zilei de astăzi se poate glumi și pe seama unei anumite incapacități a lui Max Planck de a înțelege jocul hazardului în microcosm și pe seama poziției lui A. Einstein, care nu putea nicidecum să accepte că „bunul Dumnezeu dă cu zarul”; se poate de asemenea glumi pe seama gândirii prea tradiționaliste a lui Louis de Broglie. Dar nu se poate contesta total existența unor *aspecte dinamice* ale realității în microcosm, după cum nu se poate contesta elementul de necesitate, de ordine fixat în legile statistice ale lumii microcosmosului. De altfel, principalele progrese ale fizicii microcosmosului din ultimele decenii, cu deosebire ale fizicii particulelor elementare, relevă că la temelia lor se află rodnică idee metodologică a cauzalității și constanțele ca expresie a ordinii. Este suficient să amintim că studiul notelor esențiale ale tuturor particulelor elementare este clădit pe ideea unei constante a masei, a energiei, a sarcinii electrice, a momentului magnetic etc., care, îmbinate, oferă imaginea unei anumite clase de particule elementare. Pe ideea lanșurilor cauzale reale se întemeiază apoi cercetările complexe, mediate, ale seriilor cauzale sau ale încrucișării seriilor cauzale, care permit ființei umane să descifreze tainele microcosmosului.

Departă de a anula ideea fundamentală de necesitate, de ordine și de cauzare, fizica microcosmosului oferă terenul unor ample teoretizări referitoare la universalitatea acestor trăsături, evident corelate cu cele ale întâmplătorului, ale dezordinii de diferite grade și nivele.

7.2. Același drum complicat l-a avut și explicarea *determinismului biologic*, mai cu seamă începând cu mijlocul secolului trecut, de când s-a pus în mod amplu în discuție rolul *factorului întâmplător* în evoluția biosferelor. Și în domeniul biologiei, determinismului liniar (materialist sau spiritualist) i s-a opus *indeterminismul total*, pentru ca treptat să biruiască imaginea mai complexă a *determinismului*, în care aspectele dinamice și cele statistice se întrepătrund

și în care se poate vorbi de nivele proprii ale necesarului și întâmplătorului, deosebite de fizica microcosmului, de fizică și de chimie în general.

Explicațiile deterministe sau indeterministe trebuiau să aibă în vedere fenomenul *ulterior al corespondenței organismelor rii* cu complexitatea condițiilor de viață, cu complexitatea mediului, lămurind, pe de o parte, stabilitatea structurilor și pe de altă variabilitatea și orientarea în ultimă instanță progresivă a mecanismelor variabilității și a stabilității.

În interpretările deterministe s-au conturat în biologie două extreme. Eclogeneza susține evoluția sub acțiunea *directă* a factorilor externi, în sensul că factorii de mediu provoacă, în ultimă instanță, răspunsurile riguros determinate ale organismului și că efectele fiziologice și morfologice ale acestor acțiuni sînt moștenite de urmași. În această direcție de gândire predominant mecanicistă, se contestă sau se minimizează contribuția factorilor interni. Lamarckismul și toate variantele neolamarckiste se înscriu în acest mod de interpretare.

La extrema cealaltă se află teoria *autogenezei*, care pune în întregime constanța trăsăturilor ereditare și variația lor pe seama unor *cauze exclusiv interioare*. Orientarea a fost predominant idealistă, căutînd factorii de determinare de obicei în entități nemateriale: forță vitală, entelehie, elan vital, psihoid etc. Orientarea autogenetică este, în fond, un răspuns categoric la determinismul reduționist mecanicist și urmărește în general să *salveze specificul calitativ al structurilor biologice* și al mecanismelor genetice prin factori nemateriali.

Împotriva extremelor („totul vine din afară”, „totul vine dinăuntru”) s-au așezat explicațiile dialectice mai complexe, încercările de a descifra în interacțiunea atât de variată a biosferei, inclusiv organismul ca sistem, cu mediul ambiant, mecanismele reale, care pot răspunde și de uluitoarea stabilitate a organismelor, de marea lor capacitate de diversificare și de marea lor capacitate de adaptare.

În încercările explicărilor materialist-dialectice, la loc de frunte se înscrie teoria darwinistă, care ia în considerare doi factori: natura organismului și natura condițiilor de existență, factori în care necesarul și întâmplătorul se împletesc. Astfel, pentru Darwin, punctul de plecare al diversificării biosferei îl reprezintă variațiile ereditare cu caracter individual, care sînt filtrate de acțiunea selectivă a interacțiunii organismului cu mediul. Noul apare ca rezultat al interacțiunii genotipului cu mediul (inițial întâmplător), dar se fixează în genotipul populației, fiind regizat de selecția

naturală. La Darwin se vede limpede deja nevoia de a corela acțiunea factorilor întâmplători diversificatori, cu tendințele necesare ale evoluției speciilor.

Semnalarca și teoretizarea darwinistă a prezenței factorilor întâmplători în domeniul biosferei a avut ca urmare în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, o dezvoltare predominant *indeterministă* la neodarwinisti, dezvoltare care, prin unele variante, se menține chiar până astăzi. Oponindu-se permanent determinismului mecanic, adepții direcției indeterministe în biologie ajung să absolutizeze rolul întâmplării pure în mai multe sensuri: a) declarând variația ereditară individuală, *mutația ereditară*, ca rezultat al unor *inexactități pur întâmplătoare* de transmitere a structurilor ereditare, b) considerând că aceste mutații, odată fixate, produc efecte absolut întâmplătoare în raport cu necesitățile organismelor, deci în sensul că nu sînt de loc corespunzătoare (ci *dimpotrivă*) nevoilor de adaptare la mediu și de perfecționare a acestei adaptări. Uneori, ca în cazul lui Bergson, teoria evoluției creatoare de permanentă noutate este corelată cu rolul factorului întâmplător astfel înțeles, ceea ce contribuie la absolutizarea iraționalului existenței în general.

Modul metafizic de gîndire în multe interpretări contemporane asupra evoluției biologice constă mai cu seamă în *legarea fenomenelor absolut întâmplătoare de altele absolut necesare*. Astfel, de pildă, mutațiile sînt socotite absolut întâmplătoare, iar reproducerea erorilor din structurile ereditare expresie, la rîndul său, a unei *necesități de fier*. Tot ca o necesitate de fier ar acționa în cele din urmă și *sita selecției*. Deci, pe de o parte, pură întâmplare și, pe de alta, necesitatea de fier.

Dar determinismul complex, elastic își taie drum tot mai clar în interpretările contemporane, dezvăluind corelațiile complexe dintre factorii interni și cei externi, dintre aspectele întâmplătoare și cele necesare. Pe de o parte, în prelungirea ideilor darwiniste, la nivelul studiului contemporan al structurilor genetice și al mecanismelor variabilității se evidențiază însemnătatea stabilității mecanismelor de transmitere a însușirilor ereditare ca un progres deosebit al structurilor biologice, progres care trebuie și poate fi explicat printr-o înlănțuire complexă, dar, în ultimă instanță, determinată, a proceselor chimice în condițiile structurilor vii. E un exemplu concludent de cauzalitate structurală, în care sistemul pune permanent pecetea asupra comportării elementelor reale. Pe acest fond de stabilitate se cercetează apoi cauzele variabilității ereditare, descifrîndu-se iarăși, pe cît posibil, aspectele de con-

diții naturale, neprovocate de om) sînt rezultatul unei interacțiuni complexe de factori interni și externi, de care depinde atât specificitatea, cît și frecvența lor : produși elaborați de celulă în cursul metabolismului, substanțe chimice pătrunse din afară, temperatură, pH și alți factori cu acțiune mutagenă. În această întretesere de factori se pot ivi, evident, mutații singulare (deci cu o probabilitate evasinulă), dar și mutații de diferite frecvențe care pot demonstra o anumită *constanță* a complexului de cauze ce le-a generat.

plutoare ale codului ereditar, erori care în zdrobitoarea lor (în laborator) sînt de multe ori *specifice*, în sensul că se poate stabili o corelație specifică între anumiți factori mutageni și anumite efecte produse în molecula ADN. Deci din nou constatăm că, împotriva absolutizării întâmplătorului pur ca sursă a mutațiilor,

constante specifice cu cele variabile, ceea ce explică frecvența diferită a acestora, dincolo de faptul că se poate vorbi de o relativă autonomie a mutațiilor în cazul în care mediul nu suferă schimbări sensibile.

Împotriva¹ absolutizării unei fundamentale *necorespondențe* dintre mutații și *consecințele lor* pentru organism, constatăm totuși prezența unor mecanisme complexe elaborate de biosferă în vederea reținerii și a dezvoltării mutațiilor care corespund necesităților sistemului. Mecanismele complexe ale *selecției*, care acționează ca rezultat al interacțiunii genotipului cu mediul, asigură în cele din urmă menținerea acelor aspecte noi ce corespund în mai mare măsură caracteristicilor sistemului și perfecționării lui.

Desigur, nu se pot ignora studiile închinete aspectelor biologice-cibernetice ale mecanismelor ereditare, chiar dacă ele se află la început de drum. Aceste mecanisme pot fi puse în evidență la *nivelul populației*, unde schimbările evolutive depind de schimbul de informație între o anumită populație și mediul său, alcătuit din populațiile altor specii și de sistemul de factori fizici în mijlocul căruia se desfășoară evoluția populației examinate. Selecția naturală apare atunci ca un *mecanism*, prin care procesul evolutiv al populației date este reglat pe baza informației emise de populația respectivă (ca mesaj rezultînd din lupta pentru existență a indivizilor populației date). Circuitul cibernetic, ca structură autore-

mediul, fenotipul și genotipul. În opoziție cu teza evoluției prede-
terminate de combinații ale componentelor ADN-ului, a triumfat
teza evoluției bazate pe interacțiunea cu mediul, care pune în fond
problemele cărora trebuie să le furnizeze răspunsuri variațiilor en-
dogene. Și, bineînțeles, aceasta împotriva punctului de vedere *pre-*
formist, care concepe evoluția ca o desfășurare a unei predestinări
eternă, ale cărei lacune și defecte rămân expresia hazardului at-

Discutând determinismul în biologie, nu poate fi neglijată pro-
blema *finalității și a mecanismelor ei*. Existența unei corespondențe
între alcătuirea sistemelor și modul lor de funcționare este eviden-
țiată, în general, în teoria structurilor. Această corespondență do-
bindește în condițiile organismelor vii particularități specifice,
superioare, de pildă, celor chimice. Mai mult decât atât, în biosferă
se poate evidenția un progres al mecanismelor autoreglatoare selec-
tive de corespondență pe măsură ce organisme urcă pe scara
complexității, întrucât mecanismele de adaptare permit acestora o
superioară explorare și exploatare a mediului. Finalitatea în inter-
pretarea contemporană, materialist-dialectică, apare ca o însușire
fundamentală începând cu *structurile vii*, ca rezultat al interac-
țiunilor complexe, în care locul central îl ocupă echilibrarea prin
autoreglare, în primul rând cea generală a organismului ca sistem
și apoi cea realizată prin organe diferențiate de reglare, ca sistem
hormonal și, în fine, cel nervos, atunci când acestea apar în evoluția
biologică.

Mai mult decât atât. În ultimul timp, în literatura marxistă apar
încercări de a da o *interpretare mai largă finalității*. Finalitatea
este compatibilă cu cauzalitatea, întrucât ea se referă la *rezultatul*
orientat al interacțiunii cauzelor externe și ale celor interne ale
unui sistem, prin selecția posibilității celei mai probabile din
mulțimea de posibilități date. În acest caz, finalitatea biologică și
cea umană apar drept cazuri particulare ale unei finalități mai
largi astfel înțelese.

Capitolul VII-lea

DETERMINISM LIBERTATE

Sint oare alegerile și deciziile omului liber sau urmează rigorele unui determinism causal? Omul creează împrejurările sau împrejurările îl creează pe om? Este omul agent al unei istorii care se desfășoară în cadre structurale obiectiv determinate sau creatorul liber al propriei sale istorii, al propriului său destin? Nu cumva admiterea determinismului transformă libertatea într-o himeră și responsabilitatea umană într-un nonsens, iar respingerea determinismului convertește libertatea într-un supliciu, iar responsabilitatea într-o iluzie egotistă? Iată numai câteva dintre fațetele problemei raportului dintre determinism și libertate, una dintre cele mai vechi, mai dramatice, mai actuale și mai complicate pe care le are de înfruntat meditația filozofică.

1. Principiul determinismului în accepția sa general-filozofică

Natura, istoria omenirii sau propria noastră spiritualitate ni se înfățișează, de îndată ce trecem pragul unor intuiții primare, ca o împletire înfinită de legături în care nimic nu rămâne ceea ce a fost, unde și cum a fost, ci totul interacționează, se schimbă, devine și dispune într-un mod determinat. Fiecare obiect ne apare ca fiind

determinat de natura conexiunilor sale, dar și ca un participant activ la acest proces universal al determinărilor reciproce cărui nimeni și nimic nu i se poate sustrage. Apare astfel legitimă formularea teoretică a unui principiu al determinismului, apt să constate și să explice caracterul determinat (causal, logic, necesar) al lucrurilor și al proceselor. Este, în linii generale, principiul formulat de Spinoza în propoziția XXVIII din partea I a *Eticii* sale : „Orice lucru particular sau orice lucru care este finit și are o existență determinată nu poate să existe, nici să fie determinat să facă ceva dacă nu este determinat să existe și să facă ceva de către o altă cauză, care de asemenea este finită și are o existență determinată ; la rândul ei, această cauză nu poate nici să existe, nici să fie determinată să facă ceva decât dacă este determinată să existe și să facă ceva de către o alta, care de asemenea este finită și are o existență determinată, și tot așa la infinit”¹. Cunoașterea acestor raporturi de determinare constituie obiectivul suprem, obiectivul-limită chiar, al oricărei investigații științifice. Cum remarcă Engels, „noi nu putem merge mai departe de cunoașterea acestei interacțiuni tocmai fiindcă dincolo de ea nu avem ce cunoaște”². Și, de aceea, adevărata problemă care se pune cercetătorului este nu de a trece „dincolo” de determinism, ci de a se mișca în cadrul lui, ridicându-se mereu, conform sugestivei formulări a lui Lenin, „de la coexistență la cauzalitate și de la o formă de legătură și de interdependență la alta, mai profundă și mai generală”³.

Aceste considerații preliminare ne deschid calea spre o definire riguroasă a principiului determinismului pe un plan general-filozofic, dincolo de accepțiile particulare pe care le dobîndește pentru un fizician, un biolog, un cibernetician, un psiholog sau sociolog. Ajunși aici, apar însă dificultăți greu de surmontat. Mai întâi, pentru că asemenea optici particulare, cantonate în cîmpuri epistemologice eterogene, cer elaborarea unui limbaj cumulativ și a unui model teoretic adecvat, suficient de cuprinzător, în care diferitele abordări științifice să fie mai întâi traduse și apoi articulate într-o sinteză totalizatoare. Dar și pentru că, chiar în literatura filozofică actuală, circulă cel puțin trei modalități cu totul distincte de definire a determinismului⁴ : o modalitate *descriptivă* (determinismul ca constatare și descriere a tipurilor de determinare în

¹ Benedict Spinoza, *Etica*, Editura științifică, 1937, p. 68.

² F. Engels, *Dialectica naturii*, Editura politică, 1930, p. 212.

³ V. I. Lenin, *Culete filozofice*, E.S.P.L.P., 1930, p. 86.

⁴ Cf. Jacques Moreau, *Problèmes et pseudo-problèmes du déterminisme*, Paris, Masson et Cie, 1954, p. 47.

varietatea și specificitatea lor), o modalitate *explicativă* (determinismul ca teorie a mecanismului determinativ al ordinii din univers, îndeosebi teorie a cauzalității) și o modalitate *globală* (determinismul ca concepție de ansamblu asupra procesului cosmic, aptă să exprime sensul și ordinea lucrurilor). Dincolo de limitările fiecăreia dintre aceste modalități de abordare (prejudecăți empiriste în primul caz, reducerea teoriei determinismului la teoria cauzalității în al doilea, sau abordarea reduccionist-speculativă contrazisă de achizițiile structuralismului și ale teoriei generale a sistemelor în al treilea caz), definițiile amintite se înscriu pe linia efortului notabil de a construi conceptele prin interrelația cărora să putem gândi, la nivel de maximă generalitate filozofică, procesul determinării și caracterul determinat al lucrurilor. Asemenea concepte sînt cele denumite tradițional în literatura filozofică marxistă „categorii ale conexiunii” : condiționare, dependență funcțională, necesitate și întîmplare, cauză și efect, finalitate, lege, posibilitate și realitate etc. Dealtfel, în perioada momentelor de divergență, toate includ în definirea determinismului a) ideea de structură, de ordine determinată ; b) ideea de producere, de relație genetică de la cauză la efect, în sensul că nimic nu se poate sustrage generării cauzale ; c) ideea conexiunii și interacțiunii obiective, a caracterului necesar și legitim al desfășurării proceselor, care, fără a-l corela explicit, nu exclud rolul întîmplării, al finalității și, ca atare, nici tratarea probabilistă ; d) în sfîrșit, ca un corolar, ideea posibilității cunoașterii modului sau chiar a „mecanismului” de determinare și, pe această bază, a previziunii științifice. Selectînd ceea ce este semnificativ în aceste abordări, doar aparent eteroclitice, și încercînd să depășim unilateralitatea fiecăreia dintre ele, vom înțelege prin *determinism* teoria corelației dintre categoriile conexiunii, care constată și explică ordinea în univers (sau, mai precis, unitatea dialectică a ordinii și dezordinii, întrucît include și întîmplarea), procesul determinării și caracterul determinat (causal-tranzitiv, causal-îmmanent, funcțional, legitim, necesar) al fenomenelor naturii, societății și cunoașterii ⁵.

Astăzi, o asemenea înțelegere cuprinzătoare a determinismului este acceptată *de plano*, în pofida faptului că i se ratasează semnificații diferite și chiar eterogene de fizicieni, biologi, ciberneticieni, psihologi, etnologi, ceea ce deplasează centrul disputelor teoretice de la tradiționalul conflict dintre partizanii și contestarii determinismului către un conflict între partizanii ai determinismului. Avem în vedere îndeosebi conflictul, caracteristic pentru

⁵ Cf. Călina Mare, *Determinismul și fizica modernă*, București, Editura

evoluei .. teoretice, adepții
determinismului dialectic și al *determinismului mecanicist*. În timp
 ce ultimul barează iremediabil drumul spre o abordare pertinentă
 a problemei libertății umane (care pe alocuri devine chiar o pro-
 blemă lipsită de sens), primul — mai ales în ipostaza sa majoră,
 marxistă — deschide larg magistrala cunoașterii spre o integrare
 a libertății și a responsabilității umane într-o perspectivă determi-
 nistă care le precizează statutul lor ontologic.

2. Opoziția dintre determinismul dialectic și cel mecanicist în înțelegerea libertății

Determinismul mecanicist, ale cărui principii au fost formulate
 în limbajul științei de Laplace și în limbaj filozofic de Holbach
 în *Sistemul naturii*, extrapolează ilicit la ansamblul universului
 determinare sesizabile

chise, unde putem izola anumite tipuri din totalitatea interacțiu-
 nilor, unde determinările ne apar finite și univoce. Spre exemplu,
 constatând că în mișcarea mecanică a microcorpurilor deplasarea
 cu viteză mică nu modifică masa, apare firească în acest cadru de
 referință reducerea varietății maselor la punctul material
 corpul rigid, ca atare și neglijarea repercusiunii observației asupra
 sistemului observat, a condiționărilor complexe și cauzelor indi-
 recte, a hazardului și finalității. Determinismul mecanicist apelează
 la extrapolări, conferă determinărilor din mișcarea mecanică a
 macrocorpurilor suveranitatea absolută pe care nu au temei să și-o
 revendice, este exclusivist și reducționist. Este *exclusivist* pentru că
 privilegiază cauzalitatea față de alte modalități determinative, eli-
 mină întâmplarea (în virtutea confundării cauzalității cu necesi-
 tatea), probabilitatea (în virtutea transformării interacțiunilor în
 relații univoce și finite de tipul „stimul-reacție”) și finalitatea (în
 virtutea „dizolvării” cauzalității imanente, structurale în cauzali-
 tatea tranzitivă). Și este *reducționist* pentru că se sprijină pe o
 triplă reducere: reducerea necesității și legii la cauzalitate (deci
 și a legilor statistice la legi dinamice, care stabilesc raporturi
 univoce între starea inițială și cea finală), reducerea complexului
 la simplu și a superiorului la inferior (deci și a cauzalității la cau-
 zalitatea mecanică linară și univocă) și reducerea principiului
 determinismului la principiul previziunii certe a desfășurării fe-
 nomenelor (ceea ce transformă în fond determinismul, în polida
 intențiilor generoase, ale promotorilor lui, într-un predeterminism

stadiul actual evoluției gândirii teoretice. adepții
determinismului dialectic și al determinismului mecanicist. În timp
ce ultimul barcăză iremediabil drumul spre o abordare pertinentă
a problemei libertății umane (care pe alocuri devine chiar o pro-
blemă lipsită de sens), primul — mai ales în ipostaza sa majoră,
marxistă — deschide larg magistrala cunoașterii spre o integrare
a libertății și a responsabilității umane într-o perspectivă determi-
nistă care le precizează statutul lor ontologic.

2. Opoziția dintre determinismul dialectic și cel mecanicist în înțelegerea libertății

Determinismul mecanicist, ale cărui principii au fost formulate
în limbajul științei de Laplace și în limbaj filozofic de Holbach
în *Sistemul naturii*, extrapolează ilicit la ansamblul universului
determinate scizabile sisteme
chise, unde putem izola anumite tipuri din totalitatea interacțiu-
nilor, unde determinările ne apar finite și univoce. Spre exemplu,
constatînd că în mișcarea mecanică a macrocorpurilor deplasarea
cu viteză mică nu modifică masa, apare firească în acest cadru de
referință reducerea varietății maselor la punctul material
corpul rigid, ca atare și neglijarea repercusiunii observației asupra
sistemului observat, a condiționărilor complexe și cauzelor indi-
recte, a hazardului și finalității. Determinismul mecanicist apelează
la extrapolări, conferă determinărilor din mișcarea mecanică a
macrocorpurilor suveranitatea absolută pe care nu au temei să și-o
revendice, este exclusivist și reducționist. Este exclusivist pentru că
privilegiază cauzalitatea față de alte modalități determinative, eli-
mină întîmplarea (în virtutea confundării cauzalității cu necesi-
tatea), probabilitatea (în virtutea transformării interacțiunilor în
relații univoce și finite de tipul „stimul-reacție”) și finalitatea (în
virtutea „dizolvării” cauzalității imanente, structurale în cauzali-
tatea tranzitivă). Și este reducționist pentru că se sprijină pe o
triplă reducere: reducerea necesității și legii la cauzalitate (deci
și a legilor statistice la legi dinamice, care stabilesc raporturi
univoce între starea inițială și cea finală), reducerea complexului
la simplu și a superiorului la inferior (deci și a cauzalității la cau-
zalitatea mecanică liniară și univocă) și reducerea principiului
determinismului la principiul previziunii certe a desfășurării fe-
nomenelor (ceea ce transformă în fond determinismul, în pofida
intențiilor generoase, ale promotorilor lui, într-un predeterminism

care nu mai lasă nici o marjă pentru manifestarea libertății de alegere și de acțiune a omului).

Constatând că „definiția determinismului prin previzibilitatea fenomenelor pare a fi singura pe care fizicianul o poate accepta pentru că este singura realmente verificabilă”, fizicianul francez Louis de Broglie consideră că o asemenea abordare este inadecvată. Întrucât „această definiție a determinismului ridică o serie de dificultăți”⁶. Prima și cea mai importantă dificultate o întâlnim de îndată ce încercăm să asimilăm unui asemenea model teoretic alte cimpuri problematice (fie că este vorba de fizica cuantică, de sistemele electronice, biologice sau sociale a căror funcționare implică retroacțiunea, de psihologia ansamblurilor, de studiul complexelor relații intergrupale și interumane etc.) și constatăm discordanța lor totală cu un model teoretic al determinismului care exclude *ab initio* dialectica necesitate-întâmplare și posibilitate-realitate, diversitatea legăturilor cauzale (imanente și tranzitive), abordarea sintetică, probabilistă și statistică. În toate aceste împrejurări, dar de fiecare dată în raport cu specificul domeniului investigat, multitudinea conexiunilor cauzale și condiționale (care nu decurg nemijlocit unele din altele), concomitența acțiunii (și a interacțiunii) unor factori interni și externi, necesari și aleatorii, relativ independenți unii de alții, asigură previziunea probabilă a comportării fiecărui sistem în ansamblul său, dar nu și previziunea certă a comportării fiecărui element în parte. În fața acestei discordanțe totale dintre comportarea obiectelor-sisteme și modelul teoretic al determinismului mecanicist, refuzul încăpăținat al faptelor de a se acomoda modelului, considerat înainte unic și peremptoriu, ne conduce inevitabil la dificultatea pe care o intuia Louis de Broglie. Aparent, ni se deschide o alternativă constrângătoare: sau dăm credit absolut faptelor și proclamăm *salimentul determinismului* (reluând într-o formă modernizată „doctrina contingenței” susținută de Émile Boutroux în 1874), sau dăm în continuare gir modelului și forțăm pe cale speculativă acomodarea faptelor la o interpretare mecanicistă desuetă, care, *in extremis*, devine supranaturalistă și fatalistă.

În ambele cazuri se confundă determinismul mecanicist cu determinismul în general și nu se ia în considerație pluralitatea determinismelor parțiale caracteristice diferitelor structuri „regionale” articulate în structura globală a universului. Lumea în care trăim este infinit mai bogată decât și-o imagina Pascal atunci cînd

⁶ Louis de Broglie, *Continu et discontinu*, in *Textes philosophiques de Montaigne à Louis de Broglie*, réunis par Ch. Brunold et J. Jacob, Paris, Librairie classique Eugène Belin, 1963, p. 124.

admitte aceeași structură de la infinitul mare pînă la infinitul mic. Fiecare structură regională, ca și fiecare etaj la care experiența ne permite să accedem, ne aduce noi adevăruri și ne cere un nou efort de construcție teoretică, situat concomitent la nivelul „pluralismului determinismelor parțiale”⁷ și la cel al determinismului global. Incontestabil, pe măsură ce progresăm în cunoașterea realității, sîntem obligați să modificăm concepția pe care ne-am format-o despre determinism. Dar, în acest proces, dacă am rămîne cantonați în viziunea mecanicistă sau în falsa alternativă „indeterminism-fatalism”, am lipsi știința de resortul său esențial, de ceea ce a constituit pînă acum chintesența puterii și progresul ei, călăuza sa cea mai sigură : „încrederea în posibilitatea de a înțelege lumea”, conjugată cu efortul teoretic „de a merge tot mai departe în căutarea unui determinism”⁸.

Mai mult decît atît. În pofida aparentelor divergențe, alternativa „indeterminism-fatalism” nu poate rezolva imensa dificultate pe care o întîmpină determinismul mecanicist în a formula corect și a situa pe un teren fertil de dezbateră științifică și filozofică problema libertății umane. Determinismului mecanicist îi este proprie o reprezentare „atomistă” a vieții psihice, o înțelegere a deciziilor voluntare ale oamenilor ca rezultante mecanice absolut necesare ale unui joc de motive și de mobiluri izolate. Considerarea determinismului sub forma sa mecanicistă conduce la reprezentarea unui univers în care totul este determinat pînă în cele mai mici detalii, în care nu mai există spațiu al creativității și, ca atare, însuși punerea problemei libertății umane devine lipsită de sens. Se ajunge astfel la antinomia : sau determinism fără libertate, sau libertate fără determinism. Această concepție nu este lipsită de o ambiguitate originară. Sîntem îndreptățiți să ne întrebăm împreună cu Max Planck : cum se poate explica funcționarea unui determinism global de tip mecanicist decît fie prin existența unei conștiințe universale apte să-l susțină și să-l urmărească pînă în cele mai mici detalii, fie prin înglobarea voinței umane într-o rețea inumană de cauze și efecte în care, paradoxal, ea devine singurul principiu ordonator ? Fatalismul încearcă să scape de această ambiguitate opînd pentru ordinea supraumană a unei lumi guvernate de o necesitate inexorabilă și proclamînd inutilitatea oricărui efort omenesc în fața implacabilei desfășurări a faptelor („raționamentul leneșului”, cum spunea Leibniz), iar indeterminismul apelînd la ordinea inumană a unei lumi a contingenței pure

⁷ Gaston Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, P.U.F., 1951, p. 217.

⁸ Paul Langevin, *Gîndire și acțiune*, Editura științifică, 1961, p. 91.

Rezultă că antinomia „sau determinism, sau libertate” caracteristică nu pentru orice abordare deterministă, ci numai pentru determinismul mecanicist, fie că acesta este afirmat explicit ca absolut, fie că este considerat doar implicit ca unicul posibil (prin contestare în numele unei libertăți inumane supuse arbitrarului voluntarist, sau prin supralicitare și raportare la o ordine supraumană fatalistă). Cum remarcă subtil G. Belot⁹, dacă determinismul pare uneori opus libertății este numai pentru că îl considerăm sub forma unui determinism mecanic, ale cărui elemente (umane pe de o parte, supraumane sau inumane pe de alta) sînt exterioare unele altora; or, o determinare exterioară este o constrîngere și contravine flagrant manifestării libertății umane. Concepțiile moderne în diferitele științe (fizică, fiziologie, psihologie, antropologie culturală, sociologie etc.) au deschis însă adevărate cale pentru depășirea vechiului determinism printr-un determinism nou, dialectic, prin care știința a devenit în fond mai umană și mai apropiată de complexitatea caleidoscopică a vieții. Odată cu aceasta, problema libertății a fost situată pertinent la nivelul unei ordini determinative specific umane, integrate determinismului universal, dar ireductibilă la alte modalități ontice. „În loc să ne zdrobească sub povara unui univers care ne este străin și al cărui destin este determinat o dată pentru totdeauna în afara noastră, noul determinism realizează sinteza subiectivului și a obiectivului, a omului și a lumii pe care-i revine sarcina s-o transforme cu ajutorul cunoștințelor lui și, în consecință, cu mijloacele de acțiune mereu îmbogățite prin dezvoltarea științei, adică prin acțiunea însăși”¹⁰

2.2. Paradoxul libertății, dacă ne este permis să ne exprimăm astfel, constă în faptul că ea nu poate subzista decît dacă există un determinism universal și totodată dacă nu există un determinism universal. Cu alte cuvinte, ea este exclusă dacă funcționează un determinism universal mecanicist (care presupune în ordinea umană constrîngeri exterioare, înlănțuiri univoce „cauză-efect” implacabile, comportamente cvasiautomate), dar și dacă nu funcționează totuși un alt determinism universal (care să racordeze planul uman în contextul natural-social și să ofere repere obiective pentru stabilirea conștientă a scopurilor, alegerea mijloacelor

⁹ Cf. G. Belot, *Une théorie nouvelle de la liberté*, în „Revue philoso-

de acțiune, realizarea concordanței dintre proiect și rezultat). Un asemenea determinism, suficient de precis pentru a situa libertatea în cadrul lui în raport cu circumstanțe determinate de acțiune, dar suficient de flexibil și nuanțat pentru a-i oferi „spațiu” de creativitate și semnificație umană autentică, este *determinismul dialectic*. Coordonatele acestui determinism dialectic, totalizator, anti-reducționist, probabilist și apt să realizeze la scară umană sinteza obiectivului și subiectivului (implicit a necesității și libertății), au fost trasate în lucrările clasicii marxism-leninismului și el este mereu confirmat, îmbogățit și aprofundat grație praxisului și cuceririlor științei contemporane.

În primul rând, determinismul dialectic este *totalizator*. El ia în considerație totalitatea conexiunilor care conferă un caracter determinat lucrurilor și comportamentelor umane, surprinzând relația reciprocă dintre termenii fiecărei modalități de determinare (relații de condiționare, conexiuni necesare, raporturi cauzale, legi dinamice și statistice, covariații funcționale, regularități tendențiale etc.), ca și interacțiunea tuturor. El deplasează accentul de la local la sistem, de la tratarea parțială la considerarea globală. Atribuind cauzalității (inclusiv celei neunivoce, implicând acțiunea unor factori aleatorii, interacțiunea și retroacțiunea prin „conexiune inversă”) rolul de pivot al determinismului, el o integrează într-o rețea determinativă complexă care presupune jocul întâmplărilor. „Acele întâmplări — sublinia Marx — intră, desigur, și ele în cadrul evoluției generale și sînt compensate de alte întâmplări”¹¹. Pe de o parte, istoria universală s-ar sustrage oricărei abordări deterministe dacă, într-un anume sens, necesitatea nu ar fi „inerentă și întâmplării”¹²; „ca ar fi, pe de altă parte, de natură foarte mistică dacă întâmplarea n-ar juca nici un rol”¹³. Caracterul totalizator al determinismului dialectic îi permite totodată acestuia să integreze în cadrele lui și *finalitatea*, compatibilă dealtfel cu cauzalitatea întrucît se referă la rezultatul orientat al interacțiunilor cauzelor externe și interne ale unui sistem prin selecția posibilității celei mai probabile din mulțimea de posibilități date.

Asupra acestui aspect al determinismului, decisiv în înțelegerea libertății, vom insista, întrucît conduita umană se insercă în complexe cîmpuri axiologice, psihosociale și semantice, care nu ne mai permit s-o explicăm doar urcînd analitic din cauză în cauză, fără a înțelege sintetic semnificația fiecărui act particular, raportîndu-l la nevoile și la aspirațiile umane pe care le exprimă. la

¹¹ Karl Marx, *Scrisori către Kugelmann*, Editura P.C.R., 1947, p. 126.

¹² F. Engels, *Dialectica naturii*, Editura politică, 1959, p. 20.

¹³ Karl Marx, *op. cit.*, p. 126.

raportînd-o la totalitatea concretă a scopului urmărit, la finalitatea ei. Finalitatea nu exprimă un plan prestabilit (aşa cum susţin în-

interacţiunea cauzelor interne şi externe, a cauzelor şi a condiţiilor. conjugată cu relaţiile stabile dintre acestea structural şi funcţional de-a lungul unui lanţ causal, determină o anumită direcţie a dezvoltării fenomenelor. Relativa constanţă a interacţiunilor, a ordinii determinative conduce la păstrarea unei linii orientative, concretizată în tendinţa unui sistem de a evolua în direcţia stării sale celei mai probabile, datorită autodinamismului caracteristic interacţiunilor sale. „Interpretată ca expresie a repetabilităţii condiţiilor, a ordinii în succesiunea genetică a fenomenelor, finalitatea nu se disociază de cauzalitate, ci se manifestă ca o modalitate specifică a lanţurilor cauzale, în care şirul efectelor se structurează informaţional anterior acţiunii cauzelor care le determină, potrivit unor modele de codificare înglobate structural în cauze”¹⁵

Finalitatea, ca atribut imanent comportamentului uman care se autoreglează în raport cu scopurile proiectate în viitor şi cu rezultatele parţiale (reuşite, eşecuri) în atingerea acestor scopuri, constituie un moment esenţial al libertăţii umane. Acceptarea ei era interpretată tradiţional printr-o optică antropomorfică sau teleologic-providenţialistă, ca o respingere implicită a cauzalităţii şi determinismului. Studiarea cibernetică a finalităţii sistemelor dinamice cu autoreglare a schimbat însă datele problemei. Fără a reduce finalitatea umană la reglaj şi autoreglaj prin *feed-back*, fără a neglija *statutul specific al finalităţii comportamentului uman* (unde, pe lângă un aspect obiectiv-structural, reductibil la problema cibernetică a „direcţiilor” şi a „utilităţii funcţionale” sau a „reglării anticipative”, există şi un esenţial aspect subiectiv-axiologic, o conştiinţă umană care elaborează înseşi scopurile şi îşi asumă responsabilitatea realizării lor), există un incontestabil paralelism cu sistemul *causal* de echilibrare şi de reechilibrare (autoreglare). Datele ştiinţei ne permit astfel să ieşim din falsa alternativă „sau cauzalitate, sau finalitate”, deoarece finalitatea poate fi astăzi redusă la o serie de componente ale ei (direcţie, reglare anticipativă, utilitate funcţională, adaptare), căutîndu-se o explicaţie causală pentru fiecare, chiar dacă ştim că structura întregului nu se reduce la suma părţilor componente. Finalitatea apare astfel, printr-o abordare în consonanţă cu achiziţiile ciberneticii,

Fj
st
de
de

¹⁵ *Ştiinţele cunoaşterii*, Bucureşti, Editura politică, 1967, p. 32.

ca un proces de echilibrare progresivă prin utilizarea informațiilor anterioare în raport cu exigențele programării. Ea este concomitent o direcție impusă de echilibrarea progresivă a unei structuri și o schemă a talonărilor dirijată din afară de reușite și eșecuri. Finalitatea nu este doar trecerea la o nouă structură orientată de un plan dinainte stabilit, ci în primul rând realitatea efectivă a diverselor momente care ajung să se echilibreze prin jocul acțiunilor și al interacțiunilor. Finalitatea astfel nu exclude cauzalitatea, ci o include și o depășește. Integrarea ei în viziunea totalizatoare a determinismului dialectic ne obligă să considerăm că omul nu este un produs mecanic al condițiilor sale de existență, că nu-l putem trata ca obiect, că nu ne putem rezuma a-l explica prin determinările sale sociale (esențiale totuși!), ci trebuie, pornind de aici, să surprindem angajarea lui integrală în procesul de cunoaștere, acțiune și valorizare (luându-i în considerație gândirea, sensibilitatea, afectivitatea, imaginația și voința), să-i înțelegem genetic și fenomenologic semnificația conduitei sale, să-i dezvăluim finalitatea propriu-zis umană, să-l tratăm ca subiect al activității sale creatoare.

În al doilea rând, determinismul dialectic este prin excelență *antireducționist*. Fiecare subsistem se articulează în sistemul global al universului în raport cu specificul modalităților de determinare (cauzală, logică, necesară etc.) care prezidează structura sa specifică. Așa cum structura globală nu exclude, ci presupune structuri parțiale, determinismul global nu exclude, ci presupune determinisme parțiale caracteristice fiecărei „regiuni ontice” universului. Constelația raporturilor, a acțiunilor reciproce și a echilibrărilor progresive conferă un anumit ireductibil fiecărui determinism parțial, consonant totuși cu determinismul global. De aceea nici determinismul mecanic-cuantic, nici determinismul biologic, nici determinismul uman nu pot fi reduse la determinismul mecanicist, deși acesta își păstrează valabilitatea în regiunea ontică a mișcării mecanice a macrocorpurilor cu viteze mici, intră în legături genetice și prezintă omologii structurale cu celelalte tipuri de determinisme. Într-o concepție consecvent dialectică, concomitent *genetică* (deci cauzală, istorică) și *structurală* (mai precis structural-funcțională) există o autonomie relativă a diferitelor regiuni și nivele structurale ale realității dialectice. Fiecare dintre aceste configurații, în conformitate cu legile de structură care-i sunt proprii, este riguros condițională de precedentă, pe care o integrează și totodată o depășește. Tocmai această depășire, constatabilă, de pildă, în trecerea de la fizico-chimic la biologic sau de la biologic la social, este ireductibilă. Determini-

aici intervin concomitent relații cauzale *tranzitive* și relații de determinare cauzală *immanentă*. „Armonizarea” determinismelor parțiale eterogene și articularea lor într-un determinism global unitar se realizează prin însăși „eficacitatea” structurii ireductibile caracteristice fiecărei „regiuni”, structură care ne apare ca o cauză immanentă, prezentă în efectele sale¹⁵.

Dintr-o asemenea perspectivă, fără a fi scoasă în afara unității materiale a lumii și a jurisdicției determinismului global, libertatea apare ca un moment esențial al unui determinism parțial, mai precis a determinismului social, *ireductibil* la cel mecanicist sau la oricare alte tipuri de determinisme. Totodată, prin raportarea alegerilor și deciziilor umane concomitent la cauzele istorice și la mobilurile ideale, la cauzalitatea tranzitivă, dar și la cea structurală, la jocul nuanțat al complexelor determinări și supra-determinări, se constituie în însuși cadrul intern al determinismului (și nu printr-o raportare extrinsecă față de el) o marjă suficient de largă pentru libertatea de acțiune a omului.

În al treilea rând, determinismul dialectic este *probabilist*. Înțelegerea dialectică a raportului dintre necesitate și întâmplare, a interacțiunii cauzelor univoce și neunivoce, a cauzelor imanente și tranzitive, a factorilor constanți și a celor incidentali dezvăluie în comportarea unor sisteme complexe, și cu atât mai mult în cazul cercetării vieții sociale, prezența unor evenimente cu caracter aleatoriu, pentru care frecvența corespunzătoare unui mare număr de probe tinde către o limită determinată cu o probabilitate foarte mare. Comportarea elementelor este întâmplătoare în raport cu colectivitatea respectivă, în timp ce comportarea colectivității este expresia legii statistice, apărând astfel o contradicție între stabilitatea relativă a valorilor tipice, care se impune cu necesitate, și masa unităților individuale întâmplătoare, care o exclude, o neagă, dar o și completează și o exprimă. Dezvăluirea acțiunii legilor statistice și, implicit, a cauzelor statistice neliniare, neunivoce, imanente (structurale, ar spune Althusser!), pe de o parte, conferă *universalitate* determinismului și, pe de altă parte, ne permite să introducem într-o viziune deterministă conceptul de *probabilitate*, disonant doar pentru cei ce reduc cauzalitatea la o cauzalitate mecanică și legea la o lege dinamică. Corolarul acestei modalități

¹⁵ Louis Althusser, *op. cit.*, p. 271. Se impune în acest context, cum a demonstrat elocvent Louis Althusser, introducerea conceptului de *cauzalitate structurală*, prin care poate fi gândită „determinarea fenomenelor dintr-o regiune dată prin structura acestei regiuni”.

de abordare a determinismului îl constituie noua concepție despre previziune. Unei stări inițiale a sistemului îi vor corespunde mai multe stări viitoare (finale) posibile. În virtutea multitudinii de interacțiuni neliniare relativ independente unele de altele se asigură previziunea probabilă a comportării sistemului în ansamblul său, dar nu și previziunea certă a comportării fiecărui element în parte. În sistemul social sau în subsistemele sociale, determinismul probabilist este singurul adecvat nu numai datorită multitudinii corelațiilor cauzale neliniare, relativ independente, prezenței masive a factorilor aleatorii, supradeterminărilor, ci și faptului că cei care acționează sînt oameni înzestrați cu conștiință, care urmăresc scopuri posibile și aleg deliberat căi de acțiune determinate dintr-o pluralitate de variante posibile, care implică „o rezervă de incertitudine, o șansă”¹⁶. Dar, cum remarcă Engels, deși oamenii fac istoria, oricare ar fi mersul ei, fiecare urmărindu-și scopurile proprii fixate în mod conștient, deși istoria este tocmai rezultatul acestor nenumărate tendințe care acționează în

nilor apare jocul întîmplărilor, analiza cauzelor materiale (necesități, interese) și a rezultatului obiectiv al acțiunilor umane (care nu concordă cu proiectele individuale, dar le înscrie în media fluctuațiilor întîmplătoare prin care se realizează necesitatea) ne dovedește că istoria este supusă totuși unor determinări cauzale, necesare și legice, care se realizează tendențial-probabilist, în și prin acțiunea umană. Libertatea ne apare astfel nu ca o „alegere între determinisme”¹⁷, nici ca o alegere „dincolo de determinism”¹⁸ ci ca implicată în însăși funcționarea unui determinism social probabilist.

În al patrulea rînd, determinismul dialectic este apt să realizeze la scară umană sinteza obiectivului și subiectivului, a necesității și libertății. O coordonată esențială a determinismului social, care-i conferă un statut aparte în ansamblul unitar al determinismului diferențiindu-l totodată celelalte determinisme „regionale”, este inserția subiectivității în textura acțiunii sociale și a devenirii istorice. Un asemenea determinism își propune să explice orice fapt social printr-o înlănțuire de determinări imanente care oferă un cîmp de posibilități pentru

¹⁶ J. Moreau, *op. cit.*, p. 339.

¹⁷ Joseph Combès, *Valeur et liberté*, P.U.F., 1987, p. 101.

¹⁸ Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, Cleveland-New York, Meridian Books, The World Publishing Company, 1956.

chiar legile sociale, obiective, în sensul că nu depind de conștiința și voința oamenilor, reprezintă întotdeauna o „îesătură” complexă a momentului obiectiv și subiectiv, întrucât ele se manifestă doar în și prin activitatea oamenilor înzestrați cu conștiință și voință. Ireductibil la determinismul lucrurilor, determinismul la scară umană funcționează altfel, rețeaua complexă și dinamică a relațiilor cauzale, logice, necesare oferind un câmp de alegere indivizilor și colectivităților între o pluralitate de variante posibile și, implicit, lăsând loc inițiativei, creativității, libertății umane. Claude Lévi-Strauss avea dreptate să spună că „libertatea nu e nici o invenție a juriștilor, nici un tezaur al filozofilor”, că „ea rezultă dintr-o relație obiectivă”, că oamenii sînt aceia care își aleg mobilurile și căile de acțiune, dar nu „independent de condițiile în care trăiesc”¹⁹. Dar numai marxismul a putut explica satisfăcător această subtilă dialectică a subiectivului și obiectivului, a spontanului și conștientului, a intereselor și scopurilor, a necesității și libertății, care dă un contur aparte determinismului social²⁰.

Marx a atras în repetate rînduri atenția asupra faptului că praxisul este concomitent modul specific uman de transformare a ambianței și modul de constituire ontică a
 Conceptut din punctul de vedere al praxisului, determinismul uman este la conjuncția obiectivului cu subiectivul. Ca ființă reală, omul este obiectual, intră în relații determinate cu ambianța sa naturală și socială. El este produsul propriei sale activități, întrucît se raportează la ambianța sa în și prin acțiunea transformatoare, care se desfășoară în structuri obiectiv determinate. Raporturile istorice formate dintre oameni și natură, raporturile dintre indivizi (grupuri, clase sociale etc.) și modelele culturale transmise fiecărei generații de generația precedentă fac ca fiecare individ și fiecare generație să găsească anumite structuri culturale, care, deși sînt modificate de noua generație, îi prescriu acesteia condiții determinate de acțiune și determină caracterul obiectiv al rezultatelor acțiunii oamenilor față de scopurile parțiale și particulare asumate

¹⁹ Claude Lévi-Strauss, *Triste tropice*, București, Editura Științifică.

²⁰ Explicarea aprofundată a acestei probleme este lăsată pe seama volumului al II-lea, *Materialismul istoric*, întrucît ea presupune introducerea prealabilă a unor categorii (formațiune socială, structură economică, suprastructură, existență socială, clasă socială, grup social), în afara cărora o tratare riguroasă și exhaustivă a dialecticii obiectivului și subiectivului, spontanului și conștientului, ca și a implicațiilor acestor corelații dialectice în procesul săuririi societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră nu este posibilă.

de cutare sau cutare individ. Dar, totodată, omul este subiectul care transformă obiectul, creîndu-se pe sine. Evidențiind îndeosebi rolul grupurilor mari de oameni, al claselor sociale, al națiunilor, înainte de toate al maselor populare în structura și desfășurarea determinismului social, Marx a subliniat că oamenii sînt nu numai produși, ci și, în primul rînd, făuritori ai istoriei, că factorii subiectivi intervin eficient în istorie în calitate de componente ai praxisului, ai activității transformatoare a subiectului istoric. Omul este mereu o ființă deschisă, niciodată total creată, ci creîndu-se mereu prin praxis, implicit prin elaborarea și realizarea unor proiecte care dau sensuri inedite existenței umane. Specificul practicii în general, al muncii în special este anticiparea actului, proiectul, în măsură să asigure și să întrețină o activitate creatoare în continuă tensiune către nou, datorită raportării mereu „deschise” a rezultatelor acțiunii la scopul urmărit. Fundat pe praxis, situat la confluența naturii cu istoria și a cauzalității cu finalitatea, proiectul uman (imaginativ sau conceptual) are întotdeauna rădăcini în datele obiective ale realității naturale și socioculturale, presupune o interacțiune determinată între oameni (grupuri, clase, etc.) prin intermediul „societății în ansamblul ei” (cum se exprimă Marx), dar presupune totodată acte de valorizare care trasează o punte de legătură între sfera posibilului și cea a dezirabilului, permițînd acțiunii umane să depășească scopul ei imediat, direct,

nosătoare și ale sensibilității axiologice. Exercițiul acesta al alegerii, concomitent condiționat social și necondiționat absolut, necesar și liber, este definitoriu pentru statutul ontologic al determinismului uman.

Nu este deci adevărat că în principiu, așa cum crede fenomenologul Ehman, „a accepta determinismul ar însemna că considerăm eul ca simplu obiect”²¹. Abordat din perspectiva proprie gândirii filozofice marxiste, determinismul implică „recunoașterea și sublinierea faptului că subiectivitatea, conștiința, în ipostazele ei de inteligență cunosătoare și conștiință morală apreciaătoare, reprezintă o dimensiune necesară și specifică în structura determinismului social, acoperind, pe măsura îndepărtării noastre de momentul desprinderii de natură, o zonă tot mai întinsă a acțiunii indivizilor și colectivităților”²². Implicînd o activitate practică

²¹ Robert Ehman, *Moral Responsibility and the Nature of the Self*, în „The Review of Metaphysics”, 10, nr. 63, 1963, p. 449.

²² Ion Aluș și N. Kallos, *Marx și determinismul social*, în *Marxismul și contemporaneitatea*, București, Editura politică, 1962, p. 230.

creatoare a subiectivității umane în dublul ei raport cu situațiile externe și structura internă a personalității, determinismul înseamnă în textura sa, la scară umană, *libertatea*. Definind libertatea într-o primă instanță, împreună cu J. P. Sartre, ca „măică mișcare care face dintr-un individ totalmente condiționat social o persoană care nu restituie totalitatea a ceea ce a primit în condiționarea sa”²³, constatăm, chiar înainte de a intra într-o analiză mai detaliată, cât de fertilă este concepția marxistă despre determinismul social pentru explicarea și aprofundarea lui. Căci, așa cum spune Engels, libertatea nu constă în visata independență față de determinările obiective, ci „în cunoașterea acestora și în posibilitatea deschisă prin acest fapt de a le pune sistematic în acțiune pentru atingerea anumitor scopuri”²⁴.

3. Conceptul de „libertate” în gândirea filozofică

Sursa originală a dezbaterilor filozofice în jurul problemei libertății este sentimentul de libertate care acompaniază orice act voluntar. Puși în fața unor configurații diferite de fapte, a unor situații care deschid mai multe alternative de acțiune, resimțim cu acuitate că *decizia* ne aparține, că putem decide ce vrem, că nimic nu este gata făcut, că nimic nu este de reînceput la fel, că reacțiilor noastre le este străin automatismul lucrurilor lipsite de conștiință. Chiar dacă, plasat la nivelul deciziei și făcând abstracție de rezultatele obiective ale ei, sentimentul libertății este însoțit adesea de iluzia că putem face ce vrem, că a decide fără constrângere exterioară ar însemna și a decide sustrăgându-ne necesității, acest sentiment, care „nu este altceva decât experiența unui act de alegere în sine”²⁵, ne conduce spre intuiția, larg acceptată la nivelul „bunului-simț”, că „libertatea voinței s-ar cunoaște fără probe” (Descartes) și că s-ar reduce la un „dat imediat al conștiinței” (Bergson). Dar, analizând mai atent, constatăm că această intuiție este, ca orice intuiție de altfel, *neclară* și *neprobantă*. Este

²³ J. P. Sartre, interviu acordat revistei britanice „New Left Review”; cf. *Sartre contra Sartre*, în „România literară” din 25 februarie 1971, p. 20.

²⁴ F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a 2-a, Editura P.M.R., 1932, p. 134.

²⁵ Douglas Browning, *The Feeling of Freedom*, în „The Review of Me-

de ajuns să ne întrebăm „ce simțim noi când ne simțim liberi” pentru a ne da seama că acelulași sentiment îl putem asocia un evantai larg și eterogen de semnificații. Intuiția este deci neclară. Și, întrucât ne putem face iluzii asupra resorturilor deciziilor noastre, întrucât putem să considerăm alegerea noastră liberă chiar atunci când ea a fost dictată constrângător de modele culturale, de criterii sociale de valorizare, de prejudecăți sau pasiuni, de fenomene de alienare, ea nu este nici probantă. Intuiția libertății pune o problemă, dar nu o rezolvă. A trebuit să se desfășoare un îndelung efort de meditație filozofică pentru ca însăși problema să fie formulată pertinent și să se constituie cadrul teoretic adecvat pentru rezolvarea ei.

În dezvoltarea teoretică a problemelor libertății s-au propus în istoria gândirii filozofice mai multe tipuri de soluții. Vom prezenta câteva dintre ele, nu în ordinea lor cronologică, ci în ordinea în care trecerea de la o interpretare la alta ne permite să surprindem fazele prin care trece procesul progresiv de conceptualizare a libertății, străbătând itinerarul cuprins între adeziunea pasivă la impulsuri și adeziunea activă la valori.

3.1. O primă interpretare este cea în care ne apare *libertatea-spontaneitate*. Ea este prezentă la gânditorii care identifică libertatea în actele unice, irepetabile, izvorite din impulsuri vitale sau emoționale sustrate constrângerilor exterioare și inanalizabile rațional. Este libertatea-capriciu, libertatea-bun plac sau, mai precis, acea „*liberté-jailissement*” („libertate-îșnitură”), exaltată de Bergson²⁶. Libertatea este considerată ca un „dat imediat al conștiinței”, ca facultatea inerentă omului de a se raporta sintetic și spontan la actele pe care le îndeplinește, dând curs pulsațiilor și impulsurilor emoționale care „îșnesc” din „străfundurile eului”. Pentru că definirea este un act exercitat de inteligența cunoscătoare, iar libertatea este proprie actelor care nesocotesc suveran constrângerile inteligenței, o definire a libertății devine principial imposibilă pentru cei ce o reduc la „raportul spontan al eului concret cu actul”. „Acest raport este de nedefinit tocmai pentru că sîntem liberi”, scrie Bergson, conștient că „orice definiție a libertății va da dreptate determinismului”²⁷.

Acastă primă interpretare a libertății este totalmente criticabilă. Omul care s-ar considera în afara constrângerilor și ar conferi atributul libertății oricăror elanuri spontane, care ar confunda dorința cu voința și ar da curs, fără „cenzură” rațională și fără triaj axiologic, pulsațiilor vitale pornite din abisurile subconștien-

²⁶ În cap. III din *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

²⁷ H. Bergson, *op. cit.*, p. 167.

tului, s-ar supune, în fond, unor constrângeri tiranice ale unui determinism psihologic implacabil. Ar deveni un simplu automat, cu singura deosebire că, aderând facil la principiul *carpe diem*, își creează iluzia de a fi liber tocmai atunci când este redus la un simplu „obiect” într-un angrenaj a cărui funcționare îi scapa cu desăvârșire. Iar egocentrismul și narcisismul ar masca pierderea totală a „conștiinței de sine”, a capacității de alegere și decizie, a intenției de a înțelege necesitatea tocmai pentru a o „interioriza” prin proiecte, mobiluri și scopuri care să se poată realiza nestinjenit, fără constrângeri de nici o natură. Putem spune că această concepție a unei libertăți-spontanității caută libertatea exact la polul opus ei. Adeziunea pasivă, evasialautomată la impulsuri spontane ne plasează într-o zonă a nonlibertății. În afara oricărui indiciu al manifestării ei, cel mult în pragul dincolo de care începe anevoiosul proces progresiv de eliberare.

3.2. Trecând acest prag, întâlnim o a doua modalitate de interpretare: *libertatea-indiferență*. O întâlnim anticipată de stoici, reluată în formula lui Duns Scott „*liberum arbitrum indifferentiae*”, mai târziu în *Tratatul asupra liberului arbitru* al lui Bossuet și, în secolul nostru, într-o variantă sui-generis, reluată de fenomenologie²⁸. Libertatea este definită din această perspectivă ca facultatea de a decide fără a fi determinat de nici un mobil sau, motiv. Ea presupune deci un act voluntar de dominare a impulsurilor și a pasiunilor, eliberarea de prejudecăți și iluzii, de orice solicitări constrângătoare asupra eului care ar putea să privilegieze un mobil de acțiune față de altul. Nu indiferența involuntară sau patologică (schizofrenică), ci indiferența deliberată, voluntară este indiciul unei asemenea libertăți, care are drept corolar pentru Bossuet refuzul sistematic al angajării, iar pentru M. Merleau-Ponty disponibilitatea și angajarea permanentă ca expresie a tendinței de autoafirmare a eului, care înțelege lucid să compenseze prin cantitatea experiențelor lipsa unor repere obiective de ierarhizare calitativă, echivalența lor. A fi liber ar însemna deci, pentru partizanii „indiferenței”, a acționa în afara oricărei rațiuni cu privire la conținutul actului care urmează a fi realizat, a avea puterea de a dobândi independență în raport cu orice mobiluri și, implicit, în raport cu orice ordine a cauzelor, a fi mereu tu însuși.

Este ușor de sesizat că și o asemenea interpretare este precară. Ea exaltă ca o perfecțiune a voinței ceea ce este, în fond, o de-

²⁸ Întâlnim unele incidențe și la Albert Camus (*Le mythe de Sisyphe*, N.R.F., Gallimard, 1965, p. 84 și 94), dar, prin caracteristicile sale esențiale, concepția lui Camus se încadrează într-o altă modalitate de tratare a libertății și va fi analizată la locul cuvenit.

ficiență a cunoașterii. Ea întreține iluzia că a acționa (sau a nu acționa) fără motive înseamnă a sustrage acțiunea (sau refuzul ei) unor determinări cauzale, confundând eliberarea de constrângeri (posibilă !) cu o iluzorie eliberare de necesitate. Ea desconsideră faptul că nu te poți domina pe tine dacă nu domini prin cunoaștere și acțiune eficace ambianța, guvernată de un determinism pe care „indiferența” nu-l oprește nici să acționeze și nici să refuze acordul proiectelor noastre cu realizarea lor. Totodată, ea se sprijină pe ipoteza subiacentă, greu de susținut, că trăim într-o lume fără repere axiologice, în care toate alegerile sint echivalente. Or, dacă ar fi așa, alegerea între variante de acțiune nu are sens, decizia devine arbitrară, iar libertatea imaginară. Respingînd această interpretare, nu putem însă să nu menționăm că ea surprinde totuși un prim grad al libertății : libertatea implică puterea voinței umane de „a pune între paranteze” automatismele impulsurilor, de a nu accepta pasiv să dea curs oricăror solicitări ale eului, de a le domina cel puțin prin delașare și disponibilitate cît timp îi este inaccesibilă dominarea autentică, realizabilă prin cunoaștere și valorizare. „Această indiferență — cum spune Descartes — este gradul cel mai de jos al libertății”²⁹. Și tot autorul *Meditațiilor metafizice* comentează : „Căci, dacă eu aș cunoaște întotdeauna cu claritate ceea ce este adevărat și ceea ce este bun, nu aș mai fi niciodată în dificultate deliberînd ce judecată și ce alegere aș trebui să fac ; și astfel aș fi în întregime liber fără să fiu vreodată indiferent”³⁰.

3.3. O a treia interpretare ne situează cu un pas mai departe în itinerarul pe care conceptul de libertate îl străbate pentru a accede în orizontul axiologic. Întîlnim de această dată identificarea libertății cu *liberul arbitru*. Libertatea încetează a mai fi doar autostăpînire și devine o forță propulsatoare. Ea încetează să mai reziste printr-o indiferență olimpiană oricăror opțiuni axiologice. Acum valorile, cu polaritatea și ierarhia inerentă lor, solicită eul, și alegerea între alternative neechivalente și neindiferente se impune. Pentru o asemenea alegere, voința are în această fază pretenția de a-și fi propriul ghid, de a se sustrage oricăror determinații necesare, pentru a decide să facă sau să nu facă ceva. Voința apare ca putere a unui început absolut, ca o cauză primară capabilă să arbitreze și să efectueze, prin virtuțile ei intrinseci, orice alegere între solicitări diferite sau contrare. Voința este ridicată la rang de unic și liber-arbitru al actelor umane. Sint liber

²⁹ Descartes, *Meditations touchant la philosophie première*, în *Oeuvres choisies*, Paris, Libra. Garnier Frères, 1919, p. 113—114.

³⁰ *Ibidem*, p. 114.

pentru că fac ce vreau, va spune orgolios personalistul Renouvier, dînd o formulare șocantă conceperii libertății ca liber-arbitru. Mai precis însă, cum remarcă Glansdorff, „se poate concepe libertatea sub aspectul liberului-arbitru ca fiind puterea absolută de a alege între ceea ce este apriori considerat bine sau rău”³¹. Liberul-arbitru n-ar fi deci, în fond, nimic altceva decît facultatea umană de a decide între mai multe posibilități de acțiune neechivalente grație capacității voinței de a nu se supune unor determinări necesare extrinseci și de a-și impune suveranitatea absolută.

Fără îndoială că plasarea libertății dincolo de adărcarea pasivă la impulsuri spontane și dincolo de indiferență, la nivelul alegerii între alternative posibile cu ierarhie valorică, marchează un progres față de interpretările anterioare. Dar alîta timp cît se consideră libertatea drept un „dat” al individului autonomizat, se refuză întemeierea libertății pe cunoaștere și, mai ales, se nesocotește planul acțiunii (unde trebuie să se probeze măsura în care omul este liber nu numai să vrea ceva, ci să și realizeze, nestîrjit de necesitate, ceea ce și-a propus), doctrina liberului-arbitru rămîne, în ansamblu, eronată și pernicioasă. Orgoliul voinței umane de a se erija în „cauză primă” și a desconsidera determinismul se plătește scump, cu prețul convertirii unei libertăți imaginare într-o tiranică dependență absolută față de necesitate. Desigur, omul este liber, cum spunea Schopenhauer, să vrea ceea ce vrea, dar el nu este liber să facă orice vrea. Dacă atunci cînd își elaborează proiectul, alegînd voluntar una sau alta din posibilitățile de acțiune, el desconsideră necesitatea, aceasta „se răzbună” asupra rezultatelor acțiunilor sale, care nu vor concorda cu cele scontate. „Libertatea absolută nu poate deci produce o operă pozitivă sau o faptă pozitivă”³², remarca pe drept cuvînt Hegel. Pentru a acționa cu adevărat liber, putînd să-și realizeze proiectele sale fără a fi stîrjit de necesitate, omul nu are decît o singură cale: să nu o nesocotească, s-o cunoască și „s-o interiorizeze” la nivelul mobilurilor care prezidează opțiunea pentru o variantă posibilă de acțiune. Doctrina liberului-arbitru închide însă calea de acces spre o autentică libertate de acțiune pentru că asociază fără temei descoperirea virtuților de creativitate ale subiectivității umane cu abandonarea determinismului. Or, cum s-a arătat în capitolul precedent și cum o spune explicit Lenin, „ideea determinismului, care stabilește necesitatea acțiunilor

spulberă povestea

³¹ Maxime Glansdorff, *Les déterminants de la théorie générale de la valeur*, Université Libre de Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie.

absurdă a liberului arbitru, nu exclude căuși de puțin nici rațiunea, nici conștiința omului și nici aprecierea acțiunilor lui. Dimpotrivă, numai punctul de vedere determinist face posibilă o apreciere riguroasă și exactă în loc să pună totul pe seama liberului arbitru”²³.

Depășirea doctrinei liberului-arbitru poate fi realizată trecând direct la o abordare deterministă a libertății dintr-o perspectivă etică. Este, de fapt, drumul pe care l-au urmat, în prelungirea lui Spinoza și Hegel, clasicii marxismului. Dar, pe drumul de la doctrina liberului-arbitru până la interpretarea determinist-dialectică a libertății mai poate fi identificată o fază intermediară, asupra căreia au statornicit gânditorii care au resimțit cu acuitate deficiențele capitale ale vechii concepții, dar care nu s-au situat pe o poziție teoretică-metodologică aptă să le elimine definitiv. Ei au sesizat caracterul nejustificat al orgoliului unei libertăți absolute, considerată drept marcă a „demnității” umane, ajungând să constate refuzul realității de a răspunde oricăror proiecte umane și să trateze libertatea ca un supliciu, o umilință și o condamnare. Ei au substituit problema metafizică a „libertății în sine” a omului generic prin problema libertății de acțiune a omului concret, angajat în situații determinate. Ei au refuzat apelul la o ordine transcendentă divină, căutând exclusiv în regiunea ontică a umanului o întemeiere, fie ea fragilă, a libertății. Ei au încercat să reintegreze în drepturi angajarea și responsabilitatea morală, excluse de vechea doctrină a liberului-arbitru. Și au încercat, pentru a realiza toate acestea, să traducă în construcțiile lor filozofice, mai fidel decât teoreticienii liberului-arbitru (care îl zeificau pe om și ridicau un imn de slavă unei libertăți iluzorii absolute), experiența noastră intimă a alegerilor și deciziilor, în situații variate de „tensiune-adaptare” cu reușitele și eșecurile ei, libertatea așa cum o resimțim și cum o putem analiza fenomenologic în trăirile noastre existențiale.

3.4. A patra interpretare a libertății tratează libertatea exclusiv ca *libertate existențială* (subiectivă) și, dacă nu în ordine istorică, în ordine logică se situează undeva pe traiectoria care duce dinspre libertatea-indiferență și liberul-arbitru spre libertatea morală (obiectivă). Ea reprezintă o dominantă a unor analize ample efectuate de gânditori cu o formație spirituală eterogenă, dar care, *grosso modo*, pot fi subsumați unuia dintre cele mai semnificative curente din filozofia nemarxistă contemporană: *existențialismul*.

²³ V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, Editura politică, 1960.

Sintem nevoiți, ajunși în acest punct al argumentării noastre, să deschidem o paranteză pentru a prezenta mai amplu structura filozofiei existențialiste, spre a putea înțelege mai bine sensul confruntării ideologice contemporane dintre marxism și existențialism în jurul mult dezbătutei probleme a libertății umane.

Punctul de plecare al concepției existențialiste despre libertate este omul, cu trăirile lui, cu experiențele lui de viață. Dar, prin eliminarea temporalității, a istoriei economice și sociale (considerată „vulgară”), primordialul „eu exist” nu mai desemnează omul ca „ansamblu al relațiilor sociale” (Marx), ci experiența trăită de viață și trăirea afectivă a unor situații de către individul izolat. Pornind, într-un fel sau altul, de la Søren Kierkegaard, existențialismul consideră, de regulă, omul drept o ființă care nu are „esență” sa proprie, ci și-o creează prin existența sa în funcție de modul în care valorizează fiecare situație, mereu deschisă spre viitor, alegând liber una sau alta dintre posibilitățile de acțiune. Susținând că „existența”, redusă la experiența trăită a subiectului, precede și determină „esența”, inaccesibilă cunoașterii raționale și sesizabilă doar în „situații-limită”, prin trăirea intensă a unor sentimente de neliniște, teamă, grijă, disperare și a conștiinței vinovăției, existențialismul face de obicei apel la „reducția fenomenologică” a lui Husserl. Prin acest procedeu, conștind în „a pune între paranteze” în câmpul conștiinței tot ce ține de realitatea obiectivă, tot ce a fost obținut prin rațiunea discursivă, existențialismul speră că ar putea sesiza, datorită unor intuiții emoționale, adevăratele dimensiuni ale condiției umane. Dar în același timp, în varianta sa majoră, heideggeriană, existențialismul devine iconoclast față de Husserl. Omul, redus de Husserl la o conștiință pur transcendentă, devine o ființă tensionată emoțional și cu o alcătuire concretă globală. Analiza fenomenologică husserliană devine acum un fel de hermeneutică, operând cu reducerii și schimbări succesive nu pentru a căuta un imperiu obiectiv al unor „esențe” ale conștiinței (așa cum vor încerca Max Scheler sau Nikolai Hartmann), ci căutând structurile fundamentale ale experiențelor existențiale ale omului. Și, întrucât existența umană (*Dasein*-ul în terminologie heideggeriană) se construiește pe sine ca proiect în „depășirea” ei spre esență, depășirea apare ca fiind sursa oricărui sens, deci a oricărui fundament, iar libertatea ca fiind implicatul și fundamentul ultim al acestei mișcări dinspre existență spre esență.

Astfel, pentru existențialism, *libertatea* devine un „dat ontologic”, o structură constitutivă și inalienabilă a omului, fiind „centrată” pe experiența trăită a ființei umane. Pentru autorul lucră-

rii *L'Être et le Néant*, a fi om este echivalent cu a fi liber. Libertatea mea, scrie Sartre, nu este o calitate supraadăugată. Întrucât omul este o conștiință (un „pentru-sine”, spune Sartre), iar fiecărui „pentru-sine” (*pour-soi*) îi este caracteristică tendința de a se interoga asupra ființării, de a se smulge în afara ei (prin îndoială, prin detașare critică, prin suspendarea judecății etc.) și de a o neantiza. Această posibilitate pentru realitatea umană de a „secreta un neant”... este, după Sartre, libertatea³¹. Într-o asemenea interpretare, omul este liber pentru că în el și pentru el existența precede esența, pentru că nu există o esență umană prealabilă actelor și trăirilor sale prin care omul este ceea ce se face datorită acelei puteri de „neantizare” despre care vorbea Sartre. Omul are, desigur, un trecut, dar el poate să-l accepte sau să-l refuze, să-i dea o semnificație sau alta. El se găsește plasat într-o anumită situație, dar el decide și cum să intre în ea și ce sens să-i dea. Dar, prin aceasta, libertatea încetează să fie un simplu dat; ea se manifestă numai în exercițiul alegerii, al unei asemenea alegeri făcute fără punct de sprijin și care își dictează ei înșiși motivele, deasupra oricăror rațiuni. O asemenea libertate este totală, încetează să mai fie un privilegiu al voinței, fiind proprie și pasiunilor, emoțiilor, oricăror experiențe în care individul își asumă responsabilitatea alegerii și se angajează cu autenticitate. Orice act, în măsură în care este al meu, în măsura în care izvorăște dintr-o trăire cu autenticitate a vieții și mă angajează, este pentru Sartre liber, independent de consecințele sale.

Tratând pe un alt plan tema „autenticității”, Karl Jaspers consideră că existența umană „autentică” presupune orientarea omului spre sine însuși, ocolirea frământărilor cotidiene care l-ar plasa pe om în raporturi cu lumea lucrurilor, conferindu-i doar o existență „neautentică”. Raportările axiologice ale omului ar fi, prin însăși statutul lui ontologic, supuse acțiunii a două puteri divergente, cu efecte tragice: *legea zilei* (care i-ar cere claritate, consecvență și fidelitate, i-ar comanda să-și formuleze idealuri și să le realizeze în lume) și *pasiunea nopții* (care i-ar inspira omului dorința de a refuza comandamentele rațiunii, precipitându-l spre „realizarea” existenței sale prin distrugere și ruinare). Jaspers susține că această ambiguitate a existenței, supusă antinomiei „zilei” și „nopții”, ar face rațiunea neputincioasă. Omul nu s-ar putea cunoaște decât prin așa-numita lectură a „cifrului” pe care îl oferă experiența trăită, îndeosebi în „situațiile-limită” (cum sînt eșecurile), cînd tensiunea cerințelor antinomice ale „zilei” și „nopții” atinge apogeul și cînd omul, în fața refuzului realului de

³¹ Cf. J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943, paragraful 4-a.



a-l realiza proiectul, devine introvertit și întuiește, în stări de mare tensiune emoțională caracteristice alegerilor sale libere lipsite de repere axiologice, „misterul” său. *Libertatea existențială*, căutată de Jaspers prin renunțarea la pretențiile de a raționaliza universul și retragerea narcisistă în dimensiunile vieții interioare, întâlnește în acest punct interpretarea sartriană a libertății, ca „perpetuă interiorizare, neantizare și subiectivizare a contingenței”, care, astfel modificată, trece în întregime „în gratuitatea alegerii”.

În oricare dintre variante, chiar luând în considerație notele diferențiale dintre Heidegger, Jaspers și Sartre de care am fost nevoiți din considerente didactice să facem abstracție, se degajază același efort meritoriu de a trata libertatea nu ca spontaneitate, nu ca indiferență, nu ca liber-arbitru, ci ca *libertate de alegere*. Este surprinsă aici o fază mai evoluată a libertății: libertatea interioară sau *libertatea existențială*, cu alte cuvinte posibilitatea specific umană a activității coordonate a conștiinței, a voinței și a forțelor morale ale omului în procesul activității sale finaliste și raționale, de a înfăptui independent alegerea uncia sau alteia dintre modalitățile de comportament și de a-și asuma responsabilitatea acesteia. Datorită însă erorii metodologice pe care o comite concepția existențialistă interpretarea libertății existențiale (prin ignorarea dialecticii elementului intern și extern, a elementului subiectiv și obiectiv), ea nu poate străbate mai departe itinerarul către înțelegerea libertății ca putere de creare a valorilor, deoarece nu numai că nu găsește, ci și interzice de plano însăși căutarea unor repere axiologice obiective ale alegerilor umane. Situația este paradoxală: *existențialismul exaltă libertatea umană, dar o libertate fără puncte de sprijin în realitate, fără repere axiologice și care, de regulă, conduce la eșec*.

Chiar dacă unele lucrări ale lui Heidegger sau Jaspers sînt un fel de „stații seismografice” de înregistrare subtilă și fină a înstrăinării umane, iar Sartre s-a dezis public de concepția despre libertate din *L'Être et le Néant*, făcînd apel, sub influența vădită a prestigiului crescînd al filozofiei marxiste, la o reinterpretare a problemei libertății prin prisma unei dialectici a „interiorizării” și „exteriorizării” unor determinații socio-culturale³³, existențია-

³³ Astfel el ajunge să admită că „fiecare generație e produsul natural și social al generației anterioare, dar fiecare se desprinde de generația anterioară și depășește cu condiționarea praxisului său obiectivarea praxisului anterior” (în *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960, p. 633); vezi și interviul dat în 1971 revistei „New Left Review”, în care se dezice de *L'Être et le Néant*, pentru că „această carte refăce o experiență fără nici

lismul păcătuiește, în oricare din variantele sale mai sau mai noi, prin faptul că identifică libertatea cu alegerea, redusă la un act gratuit. Existențialismul respinge nu numai sensul spiritualist al „bineului” sau „dreptului” în general, ci respinge totodată orice criterii obiective de valorizare. „Orice evaluare constituie o subiectivizare”, argumentează existențialismul, „atare, nici o alegere nu are fundament, iar alegerea este lipsită de importanță, întrucât nu ar exista o ierarhizare obiectivă și nici una dintre posibilități nu ar putea fi justificată mai mult. În ciuda deosebirilor dintre ei, reprezentanții existențialismului nu pot să nu accepte, cel puțin tacit, teza capitală a lui Sartre: „omul este condamnat să fie liber”³⁰. Este condamnat din clipa în care își dă seama că i se deschid multitudini de căi de acțiune, că trebuie să-și asume responsabilitatea alegerii, dar că, în fond, toate activitățile umane sînt echivalente.

În aceste condiții, prin disocierea arbitrară a individului de social, nici o valoare nu mai are fundament și alegerea este lipsită de importanță. Adoptarea credoului lui Caligula („cred că toate acțiunile sînt echivalente”) indică în existențialism o filozofie care disociază individualul de social, în

relații sociale, care alege și decide, își asumă responsabilitatea opțiunilor sale, dar utilizează întotdeauna criterii istorice și socialmente determinate de praxis, chiar dacă acestea pătrund prin diverse „canale” (educație, modă, prestigiu, contrîngere morală sau juridică) în sfera de comportament, unde sînt transfigurate de conștiința individuală. Fără îndoială, unele analize existențialiste contribuie la demistificarea și la defetșizarea condiției umane. La înlăturarea abordării mecanicist-reducționiste a umanului. Modul în care Sartre dezbate întrebarea „este omul el însuși sau altceva decît el însuși?” întreține trează conștiința unicității omului, a istorismului, a rolului creator al subiectivității și a responsabilității umane, ceea ce oferă, între anumite limite, unele puncte de contact cu marxismul în combaterea ideologiei tehnocratismului și a sistematismului ultraformalist, care proclamă în zilele noastre „moartea omului”. Dar, chiar atunci cînd denunță dezumanizarea omului, protestul existențialistilor, adesea generos și străbătut de căutări

³⁰ Iată în întregime argumentarea lui Sartre (din *L'Existentialisme est un humanisme*, ed. Nagel): „Omul e condamnat să fie liber. Condamnat pentru că nu s-a creat el însuși și totuși liber pentru că, odată zăluit în lume, el este responsabil de ceea ce face... Omul, fără nici un sprijin și fără nici un ajutor, e condamnat în fiecare clipă să inventeze omul”.

febrile, rămâne steril tocmai pentru că se întemeiază pe un mod fundamental eronat de a concepe umanul, conferind o dimensiune

moral, pentru a conchide în cele din urmă că rațiunea și acțiunea sînt neputincioase. Libertatea omului nu poate fi concepută fără determinism, care este condiția *sine qua non* a oricărei acțiuni eficiente, a oricărui acord între scopuri proiectate și realizări efective. Determinism înseamnă la scară umană și criterii obiective de ierarhizare valorică. Or, lumea în care trăim și în care omul, după expresia lui Sartre, este „condamnat la libertate”, este considerată de existențialism o lume fără repere axiologice. Dacă valorile n-au nici un suport în realitatea obiectivă, devine lipsit de importanță ce preferi. Totul este să preferi. Nu are importanță în ce sens acționezi. Totul este să acționezi. Totul este să acționezi și să-ți asumi răspunderi (să fii cuprins de „fascinația actului”, spune Sartre). Devine lipsit de importanță ce alegi. Totul este să alegi. Devine echivalent dacă alegi ca model de viață un gigant al cunoașterii umane (Kant), un simbol al extazului mistic (Saint-Vincent de Paul) sau pe celebrul Cassanova, pentru care fiecare nouă femeie cucerită este o nouă etapă în „studiul filozofic al vieții”. Coincidența „alegerii cu valorizarea” „omului cu libertatea” este împinsă de Sartre pînă la punctul în care, prin excluderea oricărei raportări a actelor la determinările obiective, se șterge orice distincție între actele noastre libere și cele nelibere.

Acțiunile umane, considerate libere de către existențialiști în virtutea unor valorizări lipsite de criteriu, vor suporta inevitabil rigorile necruțătoare ale *necesității* desconsiderate. Ceea ce filozofia sa poate disimula prin subterfugii teoretice nu mai poate disimula opera literară și dramaturgia sartriană, care devine o necruțătoare demascatoare a caracterului iluzoriu și diversionist al concepției existențialiste despre libertate. Logica vieții conduce personajele sartriene care se autoiluzionează că ar fi libere să-și inventeze viața cum vor, angajîndu-se în acțiuni obsedate de fascinația actului, de dorința de a înfăptui ceva care să poarte pe cea subiectivității lor, spre o totală discordanță între intenții și realizare. Și Goetz (din *Diavolul și bunul Dumnezeu*), și Hugo (din *Mîinile murdare*) și Franz von Gerlach (din *Sechestratul din Altona*) și Mathieu Delarue (din romanul *Drumurile libertății*) sînt sistematic frustrați de consecințele actelor lor. Și atunci, Mathieu Delarue își va converti orgoliul egotist al unei libertăți fără fundament într-o jalnică lamentație: „s-ar spune că cineva îmi

fură urmările actelor mele : totul se petrece ca și cum aş putea mereu s-o iau iarăşi de la început". Iar Antoine Roquentin, personajul principal din romanul lui Sartre *Greaşa*, va recunoaşte în momente de luciditate : „Eu sînt liber pentru că eu nu pot să fac ce vreau". Este, în aceste replii-cheie ale personajelor sartriene, o sublimă autorecunoaştere a eşecului concepţiei existenţialiste despre libertate.

Dar nu numai atât. Existenţialismul opune felicitării structuraliste a conceptului dispreţul faţă de concept şi chiar faţă de ştiinţă, faţă de perspectivele pe care aceasta le deschide pentru eliberarea progresivă a omului prin cunoaştere şi acţiune eficientă, pentru umanizarea cadrului său de viaţă. Tocmai de aceea se ajunge la acel dezarmant „dezacord între intenţii şi realizare"³⁷ analizat subtil de Dumitru Ghişe. Critica justificată a panlogicismului se prelungeşte astfel într-o totală descalificare a cunoaşterii ştiinţifice, suspectată că ar risca să fortifice mirajul unei existenţe neautentice. Refuzul sprijinirii libertăţii pe cunoaşterea necesităţii, caracteristic pentru subiectivismul de tip existenţialist, înseamnă refuzul unei rigori posibile şi nu iluzorii. Ca şi refuzul referinţelor la experienţa trăită, el transformă slăbiciunile unei

în care domneşte

vacuul moral şi cecitatea axiologică, în care omul ar fi un Sisif,

dramatic divorţul dintre proiectele şi rezultatele sale, trebuind în cele din urmă să accepte lumea aşa cum este, imperfectă, fără sens şi fără valoare. Marx remarcă acum mai bine de un secol că „un asemenea punct de vedere nu este indicat în interpretarea libertăţii. „Căci cum ar putea să-mi servească drept temelie pentru o apreciere şi un discernămint just — se întreba Marx — un punct de vedere care, cu privire la întregul univers, nu exprimă decît ideea anodină că tot ce există este imperfect. Însăşi acest punct de vedere este cea mai imperfectă dintre toate imperfecţiunile pe care le vede în jurul său"³⁸

Libertatea existenţială ne conduce astfel pînă la limita dincolo de care se impune trecerea la o nouă interpretare a libertăţii.

3.5. Ajungem astfel la o a cincea interpretare a libertăţii, *libertatea de acţiune*, în perimetrul căreia se va înscrie cu un timbru original şi filozofia marxistă.

³⁷ Dumitru Ghişe, *Existenţialismul francez şi problemele eticii*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1967, p. 121 şi urm.

³⁸ K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. I, E.S.P.I.P., 1937, p. 31.

Este singura interpretare care, cu mai mult sau mai puțin succes, încearcă să treacă dincolo de libertatea internă (subiectivă) a omului, exprimată în posibilitatea de a alege dintr-un evantai de posibilități și de a decide fără constrângeri exterioare, către libertatea de acțiune (obiectivă) a omului, exprimată în posibilitatea de a realiza efectiv în mod liber acordul, nestinjenit de constrângeri exterioare, între scopul *propus* și obiectivul *realizat*. O asemenea interpretare străbate ca un fir roșu întreaga istorie a gândirii filozofice, fiind prezentă implicit la Descartes (în citatul menționat de cea de-a patra meditație), la Leibnitz³⁹ și explicit, deși pornind de la premise teoretice diferite, la Spinoza și la Hegel, care au impus cugelării filozofice formularea, azi devenită aforistică, *libertatea este necesitate înțeleasă*.

Libertatea nu mai apare într-o asemenea interpretare ca o facultate originară aparținând în mod egal tuturor oamenilor, ci ca un privilegiu al celui care s-a eliberat de constrângeri exterioare și de servituți interioare (ignoranță, pasiune oarbă, impulsuri instinctive, prejudecăți de ordin ideologic etc.), putând realiza nestinjenit, deci liber, tendința conștientă către îndeplinirea scopurilor asumate. Dar întrucât aceste scopuri nu reprezintă rezultatul capriciului subiectivist sau bunului plac al omului, ci apar din condițiile obiective ale vieții omului, în ultimă instanță ale necesității obiective, *libertatea de acțiune* în realizarea scopurilor — nestinjenită de necesitate — depinde de măsura în care necesitatea a fost cunoscută, „interiorizată” în mobilurile acțiunii. Astfel înțeleasă, libertatea marchează trecerea de pe planul ignoranței pe planul cunoașterii (Spinoza) și, totodată, trecerea din încorsetarea unor mobiluri egoiste în orizontul acțiunii prin care se realizează conștient necesitatea istorică universală. Libertatea devine o modalitate conștientă de angajare sintetică a omului în acțiune creatoare, având drept caracteristică esențială susținerea de sub tirania unor constrângeri (externe și interne) prin apel la resursele spirituale ale personalității (și în primul rând la rațiune), prin adeziunea la idealuri morale (înscrise în orizontul necesității înțelese) și, mai ales, prin puterea de creare a valorilor.

Libertatea poate fi definită deci ca *mișcarea prin care trecem de la abandonul față de determinațiile constrângătoare alegerilor, deciziilor și acțiunilor noastre la alegeri, decizii și acțiuni creatoare fondate pe dominarea umană a acestor determinări, pe promovarea conștientă a valorilor*. Cum am văzut, această

³⁹ În dictonul său „*Eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione*”.

mișcare poate fi descompusă într-un număr de faze (spontaneitate, indiferență, liber-arbitru, libertate internă, libertate de acțiune) și fiecare dintre acestea îi corespunde o anumită doctrină a libertății. Analizând mecanismul intern al „interiorizării” și „exteriorizării” determinațiilor sociale de către individ, libertatea ne apare astfel nu ca un „dat”, ci ca un proces, ca o operă de realizat. Determinațiile obiective constituie cîmpul în care se poate manifesta progresiv puterea omului de a se elibera de constrîngeri și de servituți, de a domina legile naturii exterioare și pe cele care guvernează propria sa natură, de a se manifesta ca singura ființă care, prin activitatea sa determinată de împrejurări obiective, schimbă înseși aceste împrejurări, aduce un „plus” prin alegeri, decizii și acțiuni eficiente care nu se pot reduce la „interiorizarea” condițiilor sociale, ci implică și capacitatea dobîndită de om în cursul practicii social-istorice de a se angaja în promovarea și realizarea unor valori umane (morale, politice, teoretice, utilitare, estetice etc.) modelatoare de existență. Tocmai pentru că este o ființă caracterizată prin praxis, omul poate deveni și altceva decît ceea ce-l face să fie ceea ce este. Cunoașterea rațională, integrată în conștiința umană totalizantă și participantă angajat la crearea și la afirmarea plenară a valorilor, devine deschizătoare

obiective. Deși „interiorizează” întotdeauna determinații sociale obiective și se supune rigorilor unor condiții moștenite, pentru om viitorul este încă de creat. În limitele evantaiului de posibilități pe care-l deschide necesitatea, nimic nu este dinainte jucat. Și nimic nu se joacă fără el, fără acel „plus” pe care-l introduce creativitatea omului care a reușit să străbată itinerarul care desparte un individ totalmente condiționat de o persoană aptă printr-o subtilă dialectică a „interiorizării” și „exteriorizării”, să restituie prin acțiunile sale altceva decît totalitatea pe care a primit-o în condiționarea sa. *Libertatea este tocmai acest itinerar între două adeziuni*: o adeziune pasivă la impulsurile spontane ale eului care se abandonează condiționărilor sale și o adeziune activă la idealuri asumate conștient și devenite călăuze de acțiune creatoare sprijinită pe cunoaștere conjugată cu voința de a promova, de a realiza conștient valori.

Concepția marxistă despre libertate, care se înscrie ca un moment culminant al celei de-a cincea interpretări a libertății, este singura în măsură să cuprindă într-o viziune dătătoare de sens acest itinerar în întregul lui, situîndu-l în contextul practicii social-istorice.

4. Sensul concepției marxiste despre libertate ca „necesitate înțeleasă“

fundamental exprimă esența concepției materialist-dialectice despre libertate este considerat, de regulă, pasajul din *Anti-Dühring* în care Engels spune: „Hegel a fost primul care a prezentat just raportul dintre libertate și necesitate. Pentru el libertatea este înțelegerea necesității: *„Oarbă e necesitatea numai în măsura în care nu este înțeleasă”*. Libertatea nu constă în visata independență față de legile naturii, ci în cunoașterea acestor legi și în posibilitatea dată prin aceasta de a le pune în mod sistematic în acțiune pentru atingerea anumitor scopuri. Aceasta este valabil atât în ceea ce privește legile naturii exterioare cât și pentru acelea care guvernează existența fizică și psihică a omului însuși — două clase de legi pe care le putem separa cel mult în reprezentare, nicidecum în realitate... Cu cît judecata unui om cu privire la o anumită chestiune este mai liberă, cu atât mai mare necesitate va fi determinat conținutul acestei judecăți...”⁴⁰. La acest text se referă Lenin, subliniind că „fiecare pas în dezvoltarea raționamentului lui Engels, literalmente aproape fiecare frază, fiecare teză se bazează în întregime și exclusiv pe gnoseologia materialismului dialectic”, că el oferă coordonatele teoretice indispensabile elucidării problemei libertății pentru oricine „tinde spre o concepție unitară despre lume, care să îmbrățișeze și teoria și practica și să fie întemeiată pe determinism”⁴¹.

Remarcăm faptul că marxismul depășește toate dificultățile pe care le întâmpinau sau le întâmpină alte concepții filozofice, prin *definirea libertății pe planul acțiunii social-istorice*. Răzbate și în abordarea problematicii libertății *punctul de vedere al pre-excelență filozofiei marxiste*. Omul,

și depășind-o, este un obiect și un subiect în același timp, este expresie și creator al naturii, al unei naturi umane. „Ce înscamnă viața decît acțiune!”, exclamă Marx în *Manuscrisele economice-filozofice*, relevînd că forma supremă și tipică umană a acțiunii este creația, că omul este un centru de valorizări și de transformări ale realității, deși supus rigorilor necesității obiective, el nu este niciodată totul creat, ci se creează pe sine prin praxis și în istorie. Creația practică-activă, manifestată în

⁴⁰ F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a 3-a, E.S.P.L.P., 1955, p. 129-130.

⁴¹ V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, Editura politică, 1933, p. 193.

societate în interdependență cu natura, conferă omului atributul unei ființe mereu deschise, niciodată cantonată fatal în perimetrul condițiilor sale, ci oplită să se creeze mereu prin praxis, să elaboreze proiecte, să ia decizii, să aleagă între variate căi de acțiune posibile și să se angajeze în acle menite să transforme ambianța, să dea sensuri inedite existenței umane. Prin urmare, libertatea nu este un atribut intrinsec și etern al rațiunii umane, ci o determinație ontologică a condiției umane, care se constituie, se structurează și evoluează în și prin practica social-istorică. Faptul că libertatea umană nu este un dat, ci un rezultat al acțiunii, este subliniat și de G. Gurvitch, atunci când afirmă că „liber-voluntară, clarvăzătoare, inventivă și creatoare, care, călăuzită de propriile-i lumini și izvorită din focul actului însuși..., se străduiește să depășească, să răstoarne, să sfărâme toate obstacolele și să modifice, să întrecă și să creeze din nou toate situațiile”⁴². Dar punctul de vedere al praxisului, propriu prin excelență metodologiei marxiste, permite înlăturarea unor ambiguități care nu sînt excluse dintr-o ascmenea definiție. Libertatea este o determinație a acțiunii umane practice care presupune formularea unor proiecte (trasînd o punte de legătură între sfera posibilului și cea a dezirabilului) și alegerea unor mijloace materiale de acțiune pentru realizarea

(indivizi, grupuri) prin

Fără colaborarea socialmente structurată dintre indivizi și fără coordonarea istoricește determinată a acțiunilor lor, individul

prin intermediul ei. Libertatea nu este un dat al subiectivității individului, ci *un rezultat obiectiv care se cucerește progresiv prin practica social-istorică*. Este capacitatea de a domina natura și propria sa viață, de a da curs nestîljenit inventivității, inițiativei creatoare, proiectelor, de a pune în mișcare mijloace materiale adecvate pentru a realiza, fără a fi stîljenit de necesitatea obiectivă, acordul obiectivelor asumate în activitatea sa creatoare cu realizarea lor.

Punctul de vedere al practicii permite astfel filozofiei marxiste să considere libertatea ca un mod specific de funcționare a determinismului la scară umană și să ofere puncte de sprijin pentru o autentică *libertate de acțiune*, care, implicînd și momentul subiec-

⁴² Georges Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine. Vers l'étude sociologique des cheminement de la liberté*, Paris, P.U.F., 1963, p. 91.

• **tiv al libertății de alegere între alternative date de ambianța socială și de condițiile naturale, îl corelează dialectic cu momentul obiectiv al realizării efective a corespondenței dintre scopurile proiectate și rezultatele obținute acțiunea social-istorică, nestinjenită de necesitate tocmai pentru că se sprijină pe cunoașterea și domnirea ei prin praxis.**

• **Concepția marxistă despre libertate nu se prezintă „încheiată” în toate articulațiile ei, ci, dimpotrivă, deschide căi fertile pentru cercetarea în continuare a problemei și pentru o reinterpretare a statutului libertății individuale din perspectiva elucidării sensului libertății în plan social-istoric general. Filozoful sovietic A. G. Mislivcenko releva că „în literatura filozofică marxistă problema libertății a fost analizată mult timp și cu precădere în planul ei social-istoric general, mecanismul intern al libertății individuale ca atare fiind cercetat într-un mod cu totul nesatisfăcător. Și, totuși, subiectul și purtătorul libertății este tocmai individual. Ar fi greșit să credem... că orice manifestare liberă a omului, cutare sau cutare alegere în acțiunile sale se pot explica suficient prin formula libertății necesitate înțeleasă”¹³. Dealtfel, această formulă, libertatea ca necesitate înțeleasă, pe care fondatorii materialismului dialectic au preluat-o de la Spinoza și Hegel, trebuie interpretată în contextul precizant al unității dintre „cunoaștere, valorizare și acțiune”, care caracterizează concepția marxistă despre condiția umană.**

• **Concepția marxistă despre libertate nu se poate rezuma la recunoașterea necesității obiective și a priorității ei în relația „necesitate-libertate”, ci, consecventă modului care concepe specificul ireductibil al determinismului social, plasează această relație în contextul activității practice, punând deci libertatea nu în raport cu necesitatea exterioară a lucrurilor, ci în raport cu necesitatea umană, care este imanentă praxisului. Deși noi alegem scopurile și mijloacele acțiunii dintr-un evantai de posibilități, garanția libertății de acțiune ne-o oferă faptul că aceste alegeri nu reprezintă un simplu „joc” al capriciilor subiectivității, ci se încadrează, cu un coeficient de inventivitate și de creativitate, în alternativele date de ambianța socială și de condițiile naturale, cu alte cuvinte de necesitatea obiectivă, „interiorizată” în proiectele noastre. Nu este însă suficient să subliniem că libertatea este un mod particular de manifestare a necesității în viața socială. Este indispensabil să înțelegem, în lumina concepției marxiste despre determinism, că acțiunea umană poate fi liberă întrucât**

¹³ A. G. Mislivcenko, *Problema libertății interioare*, în „Revista de filozofie”, 1971, nr. 1, p. 53 (subl. ns.).

intră în raport nu cu o tiranică necesitate exterioară praxisului (care ar implica doar supunere), ci cu necesitatea inerentă regiunii ontice a „umanului”, care este un produs al praxisului, al activității umane de transformare efectivă și de apropiere a lumii (și a omului integrat, prin societate, în lume). Din această perspectivă, libertatea umană este nelimitată tocmai pentru că este limitată de necesitatea prin care se manifestă statutul ontologic al omului, de necesitatea inerentă activității umane de transformare efectivă și apropiere a lumii.

O asemenea înțelegere a necesității caracteristice statutului ontologic al omului, conjugată cu înțelegerea momentului obiectiv al libertății (care nu este exclus, ci presupus de aspectul subiectiv al alegerii dintr-o pluralitate de variante posibile), ne conduce la surprinderea dialecticii subtile a „interiorizării” necesității (la nivelul alegerii și al deciziei) și a „exteriorizării” proiectelor umane (la nivelul acțiunii), între care ni se relevă un decalaj, datorat tocmai libertății umane, care exclude acomodarea docilă, servilă, lipsită de inițiativă și de inventivitate la cerințele necesității obiective. Pentru om, necesitatea nu apare ca ceva pur exterior, străin modului său de a fi, scopurilor autorealizării, ci ca parte constitutivă a activității sale obiectual-transformatoare. Exteriorul „interiorizat” devine pentru om cel mai important moment mediat de realizare a libertății interioare. Omul nu-și poate elabora proiecte care să-i ofere spațiul unei autentice libertăți de acțiune eludind trecutul și ambianța socioculturală a prezentului, nu poate evada din ceea ce, dacă ni se permite o licență lingvistică, am denumi „pielea sa socializată”. Individul „interiorizează” determinările sale sociale (relațiile economice, structura de clasă, forma istorică de comunitate umană, organizarea politică a societății, trecutul istoric, modelele culturale, instituțiile, codurile morale și juridice, sistemul de valori și reperele de ierarhizare axiologică istoricește condiționate de praxis etc.). El ajunge prin stereotipuri, tehnici de gândire și de afectivitate, etaloane de clasă, raportări la grupuri sociale de referință, credințe și atitudini — cristalizate în statusuri și roluri sociale determinate —, care exprimă soluții socialmente codificate pentru soluționarea situațiilor tipice, la o socializare a comportamentului datorată nu numai presiunilor sociale exterioare, ci și „interiorizării” controlului social, în virtutea căruia fiecare individ nu poate fi altceva decât „ceea ce îl face să fie ceea ce este” (J. P. Sartre). Dar, reex-

teriorizând aceste determinații sociale interiorizate prin opțiuni și acte, individul, aflat în fața unei configurații inedite de fapte, alege între termeni nu dați, ci posibili, elaborând decizii care atestă aportul sintezei originale a factorilor psihosocioculturali, autoelaborată activ de personalitate. „Exteriorizarea” (sau „obiectivarea”) determinațiilor sociale „interiorizate” (sau „subiectivizate”) presupune, cu cât individul acționează mai liber, un decalaj față de condiționările obiective, un proiect plasat dincolo de aceste determinații, un „adaos” sau o „mutație” care exprimă inventivitatea și creativitatea omului, *libertatea*. Desemnând drept starea t situația individului care „a interiorizat” determinațiile sociale și drept starea $t+1$ situația individului care a reexteriorizat prin acțiunile sale în mod creator aceste determinații, constatăm odată cu epistemologul elvețian Jean Piaget că „starea $t+1$ nu poate fi dedusă nemijlocit din starea t ” și că „din punctul de vedere al praxisului, adică a ceea ce omul trebuie să poată spera, libertatea comportă, bineînțeles, și un sens care angajează chiar întreaga noastră responsabilitate”¹⁴. Este firesc să fie așa, întrucât *libertatea se dobândește în raport cu necesitatea inerentă statutului ontologic al omului, prin dialectica interiorizării și exteriorizării active a determinațiilor sociale, care este mediată de factori socioculturali, de activitatea obiectuală-transformatoare a omului*. Or, întrucât interdependența dialectică dintre interiorizare și exteriorizare este mediată de praxis, planul libertății individuale, păstrându-și o relativă independență, apare re-cordat în planul general al libertății care se cucerește prin acțiunea social-istorică. În condițiile diviziunii social-antagoniste a muncii, ale înstrăinării și ale autoînstrăinării omului, „munca înstrăinată degradează activitatea proprie, activitatea liberă a omului, la rangul unui mijloc... al existenței sale fizice”, și de aceea, tocmai în ceea ce este definitoriu pentru statutul său ontologic, „omul se raportează la ea ca la o activitate neliberă”¹⁵. Numai în condițiile relațiilor sociale socialiste și comuniste, când munca devine progresiv necesitatea vitală a omului, iar bogăția personalității este măsurată din ce în ce mai mult prin activitatea ei creatoare, se premizele armonizării proiectelor colective și individuale cu avantajul larg de posibilități deschis de determinațiile obiective ale praxisului dezvoltării universale a forțelor omului și, prin aceasta, premisele pentru „adevărată re-

¹⁴ Jean Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filosofiei*, București, Editura științifică, 1970, p. 242.

¹⁵ K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx și F.

rezolvare a conflictului... dintre libertate și necesitate⁴⁶. Nici un fel de condiții însă, oricât de favorabile ar fi ele pentru om, nu pot duce de la sine și în chip automat la realizarea scopului căutat, a aptitudinilor, a idealului și a sensului vieții umane. Pentru aceasta se cere întotdeauna năzuința personală a individului, voința, hotărîrea, libertatea sa de decizie și de acțiune. Inscrisă în cadrele determinismului social „interiorizat”, în câmpul de posibilități deschis de necesitatea inerentă structurilor sociale, libertatea are caracter istoric și exprimă năzuința și capacitatea efectivă de autorealizare umană în lumea obiectivă. Ea obiectivează prin intermediul practicii sensul vieții unui individ, deoarece nimeni și nimic în afara lui nu poate să-l realizeze însușirile creatoare.

Privită din unghiul de vedere al praxisului și în relația cu necesitatea umană, *condiția sine qua non a dobîndirii autenticei cunoașterea necesității, deliberarea, alegerea și decizia în cunoștință de cauză*. Fără îndoială, avem în vedere că: a) libertatea nu se reduce la transformarea individului într-un „instrument” al necesității, ci presupune capacitatea omului de a acționa inventiv, original, de a fructifica în mod creator și într-o manieră care să poarte pecetea personalității sale una sau alta dintre posibilități, de a-și asuma responsabilitate în elaborarea și obiectivarea proiectelor, în folosirea unor crite-

cunoscută, față de cerințele conștientizate ale legilor obiective, căci în acest caz deosebirea dintre om și animal ar fi graduală și neesențială, ar consta doar în faptul că omul face conștient ceea ce animalul face din instinct; c) libertatea nu poate fi prin definiție atributul unei acțiuni „închise”, cantonată în precondiționări fatale, ci este o acțiune „deschisă” spre viitor prin proiecte supuse condiționărilor obiective și apte mereu să depășească aceste condiționări prin capacitatea umană de alegere între termeni posibili, de promovare a valorilor și de autodeterminare eficace; d) libertatea este caracteristică acțiunii umane care scapă de constrîngerii exterioare și, ca atare, se constituie, cum argumenta Marx, dincolo de domeniul necesității spontane, oarbe, dar ea nu se poate realiza decît în marja largă de inițiativă și creativitate pe care o deschide pe fiecare treaptă a dezvoltării sociale și istorice necesitatea imanentă praxisului atunci cînd este cunoscută și dominată de om. Toate aceste considerații exclud reducerea libertății

⁴⁶ Ibidem, p. 576.

la activitatea cognitivă a omului, la cunoașterea necesității. Dar, în egală măsură, ne impun prin demonstrație, deci printr-o evidență imediată de raționament, ideea că premisa libertății rămâne activitatea cognitivă a omului, a cărei geneză și finalitate se află în activitatea sa practică, obiectual-senzorială. Mai precis, este vorba de „cunoașterea științifică”, pentru că nu orice cunoaștere oferă premise libertății; „cunoașterea de sine” speculativ-metafizică sau cea contemplativă nu oferă puncte de sprijin pentru dominarea realității externe și nici pentru aprecierea realistă a posibilităților interioare. Toate concepțiile despre libertate care eludează sau minimizează acest aspect esențial (de genul celei existențialiste) eșuează în narcisism sau utopism.

Capacitatea omului de a se elibera de dominația constrîngerilor externe și interne se dobîndește *printr-un proces social-istoric pe măsura progresului cunoașterii științifice*, a perfecționării mijloacelor adecvate și eficace de dominare a lumii și a propriei vieți de către om. Libertatea nu se poate sprijini pe ignoranță, căci omul care ignorează necesitatea, chiar dacă este liber să vrea ceea ce vrea, nu mai este liber să facă ce vrea, suportînd tiranic rigorile necesității ignorate, care nu mai permite realizarea deliberată a concordanței dintre proiect și rezultat. Libertatea nu se poate sprijini nici pe credința mistică, știut fiind că credinciosul este robul normei investite cu girul supranaturalului, care nu-i mai permite deliberarea în cunoștință de cauză, îi paralizează libertatea de acțiune și responsabilitatea morală. Libertatea se întemeiază pe cunoașterea (înțelegerea) necesității, în sensul că omul nu poate proceda arbitrar cînd își elaborează și împlinște scopurile, ci trebuie să țină seama de conexiunile necesare obiective în alegerea mijloacelor de acțiune prin intermediul cărora să fie realizat proiectul lor. Libertatea umană apare ca o creație, ca o activitate constructivă și modelatoare de existență a omului. Dar, cu cît cunoaștem mai bine necesitatea, cu cît avem capacitate sporită de a alege între alternative în cunoștință de cauză, cu atît mai mare este libertatea pe care o dobîndim în procesul activității creatoare de materializare a proiectelor umane.

Prin urmare, premisa libertății este cunoașterea necesității. „Trebuie totuși să remarcăm — spune A. G. Mislivcenko — că definiția libertății ca necesitate cunoscută, definiție formulată încă în filozofia premarxistă, fiind în fond incontestabil justă, nu epuizează cîtusi de puțin toată complexitatea problematicii libertății, mai ales dacă îi analizăm aspectul subiectiv-moral...”⁶⁷. Intre-

bindu-ne dacă cunoașterea necesității este în măsură să asigure singură posibilitatea unei alegeri libere sau dacă alegerea efec-

ție necesară, dar nu și suficientă a libertății. O alegere, chiar efectuată pe baza cunoașterii necesității, ne apare mai puțin liberă (și este resimțită de individ chiar ca o constrângere) dacă ea contravine convingerilor interne, dorințelor, aspirațiilor sau năzuințelor sale, dacă nu este rezultatul coordonării de către individ a necesității (cunoscute) cu trebuințele, năzuințele, dorințele și convingerile sale prin opțiuni axiologice, prin promovarea activă a valorilor.

5. Libertatea ca unitate între cunoaștere, valorizare, acțiune

Libertatea nu se reduce la momentul cognitiv. Ea trebuie considerată ca fiind totodată *capacitatea specific umană de opțiune axiologică, de adeziune activă la idealuri și de promovare a valorilor.*

Să ne explicăm: Diferitele lucruri din natură, ca și diferitele acte ale semenilor, nu stau pentru om pe același plan, ci li se acordă o *inegalitate de rang și un sens* (pozitiv sau negativ) în raport cu modul în care răspund unor trebuințe, necesități sau aspirații umane socialmente constituite și istoricește condiționate. Această inegalitate de rang și inversiune a sensului este resimțită în experiența trăită (prin registrul ierarhic al atracțiilor, preferințelor și dorințelor) și este exprimată într-o formă raționalizată prin conceptul de *valoare*. Inegalitatea de rang nu provine din relații între obiecte, ci din raportarea practic-spirituală a subiectului apreciator față de ele și este stabilită pe baza *semnificației* însușirilor lor intrinseci pentru subiectul care se simte atras de ele mai mult sau mai puțin, le consideră demne de a fi prețuite și dorite mai mult sau mai puțin în raport cu trebuințele sale economice, morale, politice, estetice sau de alt ordin. Valoarea implică atât ierarhia (ordonarea verticală a obiectelor sau a actelor de la inferior la superior conformă importanței lor pentru subiect), cât și polaritatea (prezența unui *da* și a unui *nu*, a unei aprobări și a unei dezaprobări), fiecărei valori corespunzându-i, parcă printr-un fel de inversiune a sensului, o valoare situată la celălalt pol axiologic, ceea ce ne pune întotdeauna în fața unei alternative.

Constatarea că valoarea este un fenomen *social* și nu *natural*, că este o *relație* (între un obiect demn de a fi prețuit și un subiect apt să acorde prețuire), conjugată cu admiterea *polarității* și *ierarhiei* ca determinanți relaționale primare ale valorii, ne permite să definim valoarea ca relație între subiect și obiect în care, prin polaritate și ierarhie, se exprimă prețuirea acordată unor însușiri sau fapte (naturale, sociale, psihologice) de o persoană sau de o colectivitate umană în virtutea capacității acestora de a satisface trebuințe, necesități, dorințe și aspirații umane istorice și condiționale de practică.

Ceea ce caracterizează acțiunea umană liberă este faptul că înțelegerea necesității devine un mijloc pentru promovarea valorilor umane, că este străbătută, cum se exprimă Husserl, de o *intenționalitate axiologică* (care vizează valori)¹⁴. Chiar dacă, înțelegând — în limitele istorice ale praxisului — necesitatea, omul face apel prin intermediul științei la explicarea și la optimizarea mijloacelor de care dispune pentru sporirea eficacității activității lui transformatoare, fără promovarea unor idealuri morale, fără intenționalitate axiologică, libertatea de alegere a omului s-ar reduce la spontaneitatea voinței. Fără scop, fără criterii de discernămint valoric, fără intenționalitate axiologică, alegerile ar deveni echivalente și, chiar dacă nu s-ar stinge, ar înceta să mai exprime libertatea umană. Într-un fel, și animalul alege între realități concrete, dar el nu poate fi liber pentru că alege între termeni dați (nu posibili), abandonându-se pasiv pulsionilor vitale, în timp ce omul alege raportînd obiectele, dincolo de orice calcul rațional, la valorile ideale pe care urmărește să le materializeze. Libertatea nu implică deci orice alegere, ci alegeri sui-generis, care sînt *opțiuni axiologice*. Tocmai pentru că se sprijină pe cunoașterea necesității și urmărește conștient actualizarea valorilor, *acțiunea umană liberă ne apare ca o mișcare prin care trecem de la abandonarea pasivă față de realitatea empirică sau determinațiile ei la promovarea valorilor*.

Însuși tratarea libertății ca „necesitate înțeleasă” presupune, din perspectiva concepției marxiste despre praxis, considerarea libertății ca o acțiune infinită care izvorăște din capacitatea, istoricește și socialmente dobîndită de om, de a proiecta mai multe acte posibile, de a se angaja în opțiuni între căi de acțiune în raport cu valorile pe care urmărește să le realizeze și care conferă semnificație umană proiectelor. A spune că o anumită atitu-

¹⁴ Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Galli-

dine umană a fost determinată de o situație este echivalent cu a spune că situația a fost astfel valorizată de om, încît trebuia luată totemai acea atitudine pentru a se răspunde la exigențele situației și a se da curs finalității urmărite. Astfel, atitudinea umană ne apare încărcată cu răspunderea morală a individului pentru valorile urmărite și pentru cele realizate, pentru consecințele faste sau nefaste ale opțiunilor axiologice. Această responsabilitate, corolar al libertății umane, nu poate fi declinată prin invocarea unei necesități exterioare care ar fi impus univoc culare sau cutare manifestare atitudinală. Desigur, în condițiile societății capitaliste, factori obiectivi determină înstrăinarea umană și reificarea, îngustînd considerabil, cum a demonstrat Marx, cîmpul de manifestare al libertății umane. Dar, oricît ar fi de accentuate astăzi în țările capitaliste avansate din punct de vedere industrial suprarepresiu-nea și raționalizarea tehnologică, oricît ar fi puse în mișcare aparatul tehnic și mijloacele de comunicare de masă pentru a se ajunge la ceea ce Herbert Marcuse denumește „manipularea nevoilor și a preferințelor umane”. acest „sistem al nonlibertății” nu poate bloca total alegerile umane, așa cum afirmă autorul mult discutatei lucrări *Omul unidimensional*. Chiar în aceste condiții ale acțiunii unor puternice obstacole, nu poate fi blocat total orizontul alegerilor umane, nu este fatală adaptarea la structurile „sistemului nonlibertății”, existînd posibilitatea promovării unor valori care să depășească structurile date, a alegerii conștiente a uneia sau alteia dintre pozițiile posibile față de clasele și de partidele care se confruntă în societate, ceea ce implică responsabilitatea individului pentru destinul său și al societății în care trăiește.

Omul este o ființă valorizatoare, în măsură să asigure și să întrețină o activitate creatoare în continuă tensiune către nou, grație raportării mereu „deschise” a rezultatelor acțiunii la valorile urmărite. Dacă omul n-ar fi o ființă valorizatoare, atunci el ar fi mereu satisfăcut cu ceea ce este, nu ar mai fi activ, creator, făuritor de proiecte și de idealuri, și-ar pierde odată cu dorința și capacitatea de acțiune, disponibilitățile de a-și cuceri libertatea, implicit atributele definitorii ale *modului său de a exista*. Valorile asumate sau promovate exprimă, direct sau simbolic, *proiectul sintetic* al unui om (solidar cu al unei colectivități), *modul său de a*

• Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Les Editions de Minuit, 1965, p. 8.

„nervul” acțiunii umane libere, transformatoare de lume. Cu cât

comunități umane este mai mare, cu cât criteriile opțiunii axiologice, „interiorizate” în sfera motivațiilor și convingerilor personale, corespund mai mult cerințelor praxisului, cu atât sporește gradul libertății umane.

Socialismul marchează, cum se exprimă Engels, un salt din imperiul necesității în imperiul libertății, pentru că, odată cu revoluționarea structurilor economice, sociale și politice, odată cu restrângerea sferei de manifestare a proceselor obiectuale spontane și cu promovarea pe scară largă a conducerii științifice a vieții sociale, el determină creșterea sferei de manifestare și importanța alternativelor, opțiunilor, deciziilor conștiente și libere pe drumul atât de complex al „făuririi de sine” a omului, întreținând un climat intelectual și moral propice cultivării celor mai înalte valori ale epocii. Tocmai acest aspect al problemei libertății a fost subliniat de tovarășul Nicolae Ceaușescu de la tribuna Congresului al X-lea al Partidului Comunist Român, arătând că „noi sîntem partizanii libertății de creație și orînduirea noastră asigură condiții

manifestare personalității talentului
rilor, artiștilor ca și a tuturor cetățenilor patriei. Dar noi concepem libertatea de creație în accepțiunea filozofică pe care marxismul o dă necesității istorice înțelese”⁵⁰. Și această accepție nu reduce libertatea la un calcul rațional, ci implică o adeziune deliberată de cele mai înalte valori ale epocii. De aceea secretarul general al partidului nostru releva în continuare, adresîndu-se artiștilor: „Nu uitați niciodată că menirea artei noastre este de a innobila omul, de a-l inspira spre noi fapte mărețe, spre realizarea idealurilor socialismului și comunismului”⁵¹. Trecînd pe un plan mai larg, tocmai acest considerent impune în perioada actuală luarea tuturor măsurilor pentru intensificarea activității ideologice și educative, activitate care trebuie să aibă un rol tot mai important în formarea omului nou, în dezvoltarea conștiinței socialiste, în realizarea amplului program de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră.

Ajunși în acest punct al argumentării, am trecut dincolo de momentul obligatoriu al înțelegerii necesității ca premisă a liber-

tura politică, 1969, p. 97-98.

⁵¹ Ibidem, p. 98.

tății, care, dacă ar fi absolutizat sau interpretat în manieră pur științistă, ar conduce la o defăinire a libertății în spiritul concepției contemplative și chiar al împăcării cu realitatea, ceea ce ar contraveni spiritului revoluționar pe care îl introduce marxismul în explorarea condiției umane și în interpretarea libertății omului. Acest moment ne apare corelat cu momentul *alegerii rezultate* dintr-o opțiune axiologică, în concordanță cu *determinațiile obiective* și exprimând *convingerile interioare, interesele, aspirațiile personale* ale omului. Producătoare și produse ale acțiunii umane, structurante și structurate de practică, *valorile* ne-au apărut ca reprezentând o unitate a posibilului prin care se exprimă *libertatea noastră*, a proiectului în care se desfășoară *cunoașterea necesității* și a determinismului care este suportul și „motorul” acțiunii noastre. Dar prin aceasta am pregătit introducerea în „ecuația” libertății a unui moment nou, decisiv: momentul *activității practice*, al realizării necesității înțelese și a opțiunilor axiologice.

Libertatea nu se reduce la cunoaștere și la valorizare, ci presupune momentul realizării obiective a proiectului uman, al acțiunii conforme cu necesitatea „interiorizată” prin cunoaștere și opțiune axiologică. „Libertatea constă deci — cum argumentează Engels — în a ne domina pe noi înșine și în a domina natura exterioară, dominare întemeiată pe cunoașterea necesităților naturii (Naturnotwendigkeiten)”⁵². În accepția marxistă, *conținutul principal al libertății* este întotdeauna transformarea prin acțiune a realității obiective și a propriei vieți a omului, eliberarea de orice constrângeri naturale, fie exterioare (necesitate oarbă, stihia întâmplărilor, „magnetismul” situației), fie interioare (automatismul instinctelor, adaptare stereotipă, prejudecăți, „tirania” afectelor), dominarea necesității datorită activității creatoare a omului sprijinită pe cunoaștere și pe valorizare. Pentru a fi liber nu este suficient să înțelegi necesitatea, ci trebuie să acționezi în cîmpul de posibilități pe care ea îl deschide pentru a traduce în viață proiectul uman original care exprimă o adeziune internă, fără a mai fi stîmjenit în realizarea lui efectivă. Acțiunea este concomitent resortul și proba devenirii omului întru libertate. „Libertatea constă în a realiza prin acțiune anumite posibilități și a elimina altele”. În „posibilitatea concretă de a acționa în vederea stăpînirii efective a evenimentelor aleatorii prin care se realizează necesitatea”; ea are sens numai ca „acțiune deschisă”, ca putere concretă a omului „de a-și produce și reproduce pe scară largită

⁵² F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 128.

și perfecționată condițiile proprii sale realizări și depășiri continue⁵⁴.

Din punctul de vedere al praxisului, *libertatea* nu este un fapt, ci o acțiune (de transformare efectivă și apropriere a lumii), nu este un atribut aprioric al conștiinței, ci o *putere* (de eliberare progresivă de constrângeri externe și interne), nu este un dat al individului izolat, ci, cum a definit-o Marx, o *dezvoltare autotelică* a puterii omului ca ființă socială. Din această perspectivă afirma Engels (în citatul amintit la începutul capitolului) că *libertatea este un produs al evoluției istorice*. Ea se cucerește procesual pe măsura dezvoltării forțelor de producție, a succeselor luptei revoluționare a maselor pentru schimbarea progresivă a structurilor economice, sociale și politice, pe măsura dezvoltării activității științifice-tehnice, a îmbogățirii valorilor materiale și spirituale ale culturii, cu alte cuvinte prin activitatea social-istorică aptă să sporească puterea omului de transformare a lumii și de autodefinire a propriului destin.

Procesul social-istoric de cucerire a libertății are loc numai în și prin practica socială. „Primii oameni care s-au desprins de lumea animalelor erau, în esență, tot atât de puțin liberi ca și animalele, iar fiecare progres în domeniul culturii este un pas spre libertate”⁵⁵. Dar în calea înțelegerii și stăpînirii de către om a modului său de existență, a dominării nestinjenite a naturii în raport cu nivelul atins de mijloacele materiale de acțiune, structurile proprii formațiunilor sociale bazate pe proprietate privată și antagonisme ridică obstacole prin producerea și reproducerea lărgită a înstrăinării umane și reificării. Asemenea structuri sociale care transformă „propriul nostru produs într-o forță materială care ne domină, care scapă controlului nostru, care contravine așteptărilor noastre și zădărnicește planurile noastre este — cum argumenta Marx — unul din momentele principale ale dezvoltării istorice de pînă acum”⁵⁶. Libertatea reală, practică presupune activitatea politică revoluționară prin care se realizează lichidarea proprietății private și se instaurează noi structuri sociale apte să restabilească dominația omului modern asupra produsului muncii lui, asupra propriului destin și să ofere puncte de sprijin pentru realizarea liberă și conștientă a proiectelor umane, consonante cu marele proiect uman colectiv al făuririi societății comuniste în conformitate cu înseși tendințele logice ale dezvoltării sociale. Re-

⁵⁴ Pavel Apostol, *Trei meditații asupra culturii*, Cluj, Editura „Dacia”, 1970, p. 221—223.

⁵⁶ F. Engels, *ibidem*.

voluția socialistă capată din acest unghi de vedere semnificația unei profunde revoluții umane, prin care se realizează în procesul istoric al dezalienării saltul omenirii din imperiul necesității în imperiul libertății. În virtutea unei atare concepții despre socialism ca orînduire care presupune nu numai dezvoltarea forțelor de producție, ci și asigurarea satisfacerii trebuințelor spirituale, participarea largă a maselor la conducerea societății, crearea unor posibilități egale de manifestare liberă a personalității fiecărui om, partidul nostru a elaborat și aplicat după Congresul al IX-lea un complex de măsuri vizînd concomitent perfecționarea conducerii vieții sociale, adîncirea democrației socialiste, promovarea pe front larg a valorilor echității și dreptății sociale, instaurarea unui climat axiologic propice desfășurării libere a capacităților de creație, transformarea demos-ului în subiect făuritor activ și liber al propriei sale istorii. Întreaga experiență a construcției și perfecționării societății socialiste în țara noastră atestă că numai prin acțiune practică revoluționară, întemeiată pe cunoașterea necesității și pe promovarea valorilor (idealurilor) comuniste, „se poate crea — așa cum sublinia Engels — o orînduire socială în care nu mai există diferențe de clasă și griji pentru mijloacele individuale de existență și în care să poată fi pentru prima dată vorba de o libertate omenească reală”⁵⁶.

Mișcarea istorică a umanului pe care o determină procesul revoluționar de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră implică realizarea practică a celor mai înalte valori social-politice și spirituale. În acest context, problema libertății se înscrie, alături de cea a echității sociale, a democrației socialiste și a eticii comuniste, în rîndul aspectelor asupra cărora secretarul general al partidului nostru ne atrăgea atenția că „nu e suficient numai să le afirmăm, ci trebuie să le tratăm și teoretic, să elaborăm tezele dezvoltării și afirmării lor în viață”⁵⁷ — pentru că rămîne mereu pe terenul real al istoriei, întemeind și generalizînd soluționarea practică a problemei libertății umane, filozofia marxistă poate aduce și dezlegarea „misterului” teoretic al itinerarului pe care îl străbate procesul mereu deschis al cuceririi libertății de către om prin cunoaștere, valorizare și acțiune.

⁵⁶ F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 131.

⁵⁷ Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative*, 9 iulie 1971, București, Editura politică, p. 46.

DEVENIREA UNIVERSALĂ

Cercetarea categoriilor fundamentale ale teoriei existenței are la temelie sa definirea și caracterizarea categoriei de materie, pentru a preciza împrejurarea majoră că *existența este, în ultimă instanță, materială*, că *existența, în general*, este alcătuită, pe lângă complexe aspecte ale realității materiale, de o zonă a aspectelor realității spirituale și că realitatea spirituală este dependentă de cea materială ca origine și suport.

Evident că factorii spirituali sînt, în ultimă analiză, în dependență de cei materiali, dar ei se întrepătrund cu factorii materiali în existența umană (atît ca parte a naturii, cît și ca parte a societății), generînd o realitate spirituală cu valențe multiple de relativă independență și o realitate materială *artificială*, dependentă de prezența multiplelor aspecte ale creației umane.

Dar relația dintre realitatea obiectivă și cea subiectivă împinge cercetarea filozofică mai departe, permițînd și necesitînd descifrarea atributelor fundamentale ale *existenței*. Cel mai semnificativ atribut al existenței este dinamismul, înțeles ca *permanentă interacțiune* a ceva cu altceva, ca *permanentă trecere* a ceva în altceva.

Pe lângă necesitatea totalizatoare de a raporta multiplul la

rență, dintre stabilitate și variabilitate. Căci unitatea în diversitate se dovedește a fi nu numai în coexistență, ci și în schimbare. De aici nevoia de a înțelege, de a surprinde conceptual la nivel universalizator, specific filozofic, modalitatea de a fi a existenței, căci a înțelege înseamnă a exprima sub formă de concept.

Soluțiile extreme ce s-au conșurat în antichitate au fost fie cea a universului în ultimă instanță nemiscat (ca în cazul imaginii elcete), fie cea a universului heraclitean în permanent dinamism. Acceptarea ideii de dinamism și teoretizarea ei țin, evident, de abordarea complex dialectică a realității, în opoziție cu tendințele metafizice, care negau dinamismul esențial al existenței și concepeau existența ca fiind mereu identică cu sine.

Este limpede că o concepție autentic materialistă nu poate susține decât ideea profund dialectică a *autodinamismului existenței*, interpretată ca fiind de *esență materială*, dar extinzându-se în mod firesc asupra tuturor ipostazelor existenței spiritului cu dependențele caracteristice, precum și cu relativa sa independență, de asemenea caracteristică.

1. Devenirea ca dinamism universal

1. 1. Dinamismul ca interacțiune și schimbare

Dinamismul universal, propriu atât realității obiective, cât și celei subiective, atât realității materiale, cât și celei spirituale, poate fi caracterizat prin două note definitorii: *interacțiunea și schimbarea*. Aceste două note se presupun reciproc, neputînd fi vorba despre schimbare fără interacțiune și de interacțiuni fără modificarea, în ultimă analiză, a celor ce interacționează.

Dealtfel, o astfel de caracterizare se poate întîlni în lucrările lui Engels, care consideră, pe de o parte, că mișcarea înțeleasă în accepția cea mai largă a cuvîntului înglobează în sine toate *schimbările și procesele* care au loc în univers și, pe de alta, că din faptul că corpurile se află în conexiune rezultă că ele se *influențează reciproc* și că tocmai *această influențare reciprocă constituie mișcarea*.

În unele împrejurări, pe primul plan al dinamismului universal se află schimbările, în alte împrejurări interacțiunile, influențarea reciprocă a dinamismului. La

aceasta s-ar mai putea adăuga constatarea că afirmarea *dinamismului universal* este întregită în concepțiile materialiste mai întii cu teza unității dintre *materie și mișcare* și apoi cu reliefarea *autodinamismului materiei*.

Subliniind ideea unității dintre materie și mișcare, Engels scria în *Anti-Dühring*: „Mișcarea este modul de existență a materiei. Niciodată și nicăieri n-a existat materie fără mișcare și nici nu poate să existe... Materia poate fi tot atât de puțin concepută fără mișcare ca și mișcarea fără materie”¹.

Lenin adăuga în *Catetele filozofice* la caracterizarea modului materialist dialectic de a concepe mișcarea faptul că el este viabil tocmai pentru că își îndreaptă atenția principală spre *cunoașterea izvorului automișcării*, oferind „cheia” salturilor, a întreruperii de continuitate, a transformării în contrariu, a distrugerii vechiului și apariției noului.

Poate nicăieri ca în problema raportului dintre materie și mișcare nu se întrevește atât de clar legătura internă dintre materialism și dialectică, căci o concepție despre lume, care nu ajunge la înțelegerea *autodinamismului materiei* rămâne vrînd-nevrînd tributară modului de gândire metafizic și, prin intermediul acestuia, tuturor variantelor spiritualiste.

Din acest unghi de vedere privind evoluția problemelor și soluțiilor referitoare la dinamismul universal, putem remarca faptul că materialismul a progresat, în general, prin asimilarea soluțiilor dialectice, sugerate mai întii de intuirea genială a realului, apoi întemeiate tot mai profund pe sinteza cunoașterii științifice. Asimilarea modului de gândire dialectic în conceperea mișcării ca atribut fundamental al materiei a parcurs câteva etape, dintre care mai întii ar putea fi reliefată în filozofia materialistă antică greacă poziția lui Heraclit, teoreticianul veșnicei curgeri a lucrurilor, curgere care își are izvorul în natura lor contradictorie: „Toate se nasc din contrarii și toate curg asemenea unui rîu”. Tocmai pentru încercarea lui de a explica mișcarea ca un atribut al materiei, Lenin l-a socotit pe Heraclit ca pe unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai dialecticii materialiste antice.

Căci afirmarea unității dintre materie și mișcare trebuie întregită și cu *explicarea dinamismului materiei* împotriva tendințelor religioase și spiritualiste, caracterizate prin ideea unei dinamizări exterioare a materiei și deci prin afirmarea existenței mișcării fără un suport material. Or, tocmai pozițiile spiritualiste,

rului dinamismului materiei, socotind în general că realitatea materială este lipsită de dinamism și că dinamizarea ei se face, în ultimă analiză, prin factori spiritali exteriori și anteriori lumii materiale.

1. 2. Interpretarea spiritualistă a dinamismului materiei

Problema izvorului dinamismului materiei s-a pus în istoria filozofiei și mai are răsunet în curentele fideiste ale zilelor noastre. Iată de ce ea nu poate fi ignorată și iată de ce ea trebuie să fie discutată, pentru a arăta în ce sens este o falsă problemă și în ce sens se justifică.

Teza spiritualistă a dinamismului în esență caracteristic entităților spirituale, teză care reliefează un dinamism introdus din exterior în lumea materială, a făcut în ultimă analiză casă bună cu orientările materialiste metafizice. Și aceasta pentru împrejurarea că gândirea materialist-metafizică, care nu poate afirma și argumenta că mișcarea este un atribut al materiei, modul ei permanent de a fi, rămâne vulnerabilă în fața spiritualismului. Această constatare poate fi ilustrată, pe de o parte, prin rezolvarea aristotelică a problemei, rezolvare în fond tipic spiritualistă, întrucât afirmă că dinamizarea materiei își are izvorul într-un principiu activ, într-o formă pură, formă a tuturor formelor, care asigură trecerea materiei pasive, inerte de la posibilitate la act. Teoria primului impuls, acceptată apoi de Galileo Galilei, New-

să se elibereze de tutela spiritualismului.

Semnificativa încercare a lui Spinoza de a argumenta că substanța e propria sa cauză, că nu are nevoie de nimic anterior sau exterior pentru existență a rămas o *intenție neîmplinită*, întrucât dinamismul nu era considerat ca atribut fundamental al materiei și deci nu putea fi explicată convingător trecerea de la static la dinamic. Este firesc de aceea entuziasmul pe care îl trezește dezvoltarea ideilor spinoziste de către Toland, prin afirmația că materia își poate ajunge sleși numai dacă are ca atribut mișcarea, sau poziția lui Diderot, care considera că dificultatea pe care o întâmpinăm în a explica izvorul mișcării din univers nu ne îndreptățește cu nimic să postulăm existența divinității. Iată cum ideea autodinamismului materiei, intuită de grecii antici, este reluată tot mai îndrăzneț de filozofia materialistă a secolului XVIII-lea ca o

nață de gândirea mecanicistă.

... merit că nu s-a lăsat îndusă în croare de limitarea cunoașterii naturii din acel timp, că, începând cu Spinoza și terminând cu marii materialişti francezi, ea a perseverat să explice lumea prin ea însăși și să lase pe seama științei naturii din viitor justificările de amănunt“².

Așa cum am văzut mai sus, idealismul, în varianta sa spiritualistă, a dezvoltat teza dinamizării materiei din exterior, iar pentru aceasta, în general, a avut nevoie de argumente în sprijinul *autod dinamizării entităților spirituale*, precum și în sprijinul ideii că materia este incapabilă de autodinamism și de autoorganizare. Desigur, aici ne vom opri mai puțin asupra conceptelor idealist-metafizice care au teoretizat imuabilitatea adevăratei existențe, admitând doar schimbarea în domeniul lumii sensibile și în domeniul aparențelor (școala eleată, Platon etc.).

Am relevat elementele dialectice ale interpretării spiritualiste cu deosebire, întrucât în ele se conturează treptat argumentarea autodinamismului, pentru ca aceste argumente să fie preluate în esență de gândirea materialist-dialectică. S-ar putea aminti, în primul rând, dinamismul concepției lui Leibniz și Wolf, apoi cel kantian și, în cele din urmă, cel hegelian.

Concepând lumea alcătuită din substanțe simple, monade, înzestrate cu *forță activă*, care constă într-o continuă tendință spre schimbare, Leibniz consideră că această forță activă primitivă depinde direct de acțiunea creatoare a divinității. Pornind de la principiile fizice ale rezistenței la mișcare și ale forței motrice, Leibniz încearcă să explice cu ajutorul monadelor astfel înțelese dinamismul universal.

Wolf face un pas înainte pe calea asimilării și interpretării rezultatelor științei timpului, întrucât din punctul lui de vedere substanțele simple apar ca *puncte fizice* indivizibile înzestrate cu o forță activă, care este de asemenea de *natură fizică*. Menționând ideea punctelor de forță, Wolf încearcă să le dea o interpretare fizică, delimitându-se de dinamismul leibnizian. În dezvoltarea acestui punct de vedere poate fi apreciată și teoria dinamistă kantiană a punctelor de forță, idee care reprezintă un element de seamă al cosmologiei sale.

Dar, fără îndoială, teoretizarea cea mai amplă a autodinamis-

filozofia hegeliană în ansamblu este ideea devenirii, înțeleasă ca succesiune a stărilor calitative ireversibile, stări ce se așază în cele din urmă pe o ramură ascendentă. Devenirea apare într-o primă ipostază, la Hegel, ca unitate a ființei și a neființei și de aici ca neliniște în sine, ca o contradicție și, în cele din urmă, ca trecere de la inferior la superior prin sublinierea complexității vieții și a spiritului.

Foarte interesantă apare aprecierea lui Hegel asupra universului eleat și a celui heraclitean³.

Pe fondul idealismului său obiectiv, este teoretizată superioritatea concepției despre devenire ca determinare de bază a existenței, ceea ce, după caracterizarea lui Engels, reprezintă meritul esențial al hegelianismului.

1. 3. Interpretarea materialist-dialectică

Bineînțeles că, în cadrul problemei dezbătute aici, esențială este constatarea că din tezele filozofiei hegeliene cu privire la devenire Marx și Engels au desprins o serie de concluzii de mare importanță pentru teoria generală a devenirii.

Astfel, în primul rând, marxismul, depășind hegelianismul, explicitează concluzia *caracterului etern, infinit al mișcării*. Engels corelează infinitatea mișcării cu cea a materiei: „...din moment ce materia ne stă în față ca ceva dat, ca ceva increabil și indestructibil, rezultă că mișcarea este și ea la fel de increabilă și indestructibilă”⁴

Unitatea indisolubilă dintre materie și mișcare este apoi argumentată de Engels prin constatarea universalizatoare potrivit căreia oriunde întâlnim mișcare o găsim legată de un substrat material. Este vorba inclusiv de activitatea spirituală, care e posibil de realizat numai pe un fundament material. Afirmția lui Engels este apoi întregită cu constatarea legăturii dintre anumite structuri și formele de mișcare (de interacțiune și de schimbare) caracteristice lor, precum și a dependenței activității spirituale de o structură materială dată. De aceea nu întâmplător arată Lenin în *Materialism și empiriocriticism* că „tentativa de a concepe mișcarea fără materie strecoară gândirea desprinsă de materie, ceea ce constituie tocmai idealismul filozofic”. Apoi, desigur, filozofia marxistă nu se limitează la constatarea unității indisolubile dintre

univers.

Explicarea autodinamismului universal prin contradicțiilor reprezintă o depășire netă atât a soluțiilor materialist-metafizice, cât și a soluțiilor idealist-dialectice. Consecvența dialectică duce cu necesitate la o interpretare materialistă, la

gătură indisolubilă cu unitatea materială a lumii.

Pe fondul celor de mai sus apare limpede caracterizarea făcută de Lenin celor două moduri fundamentale de a concepe mișcarea : „Prima concepție despre mișcare lasă în umbră *a u t o* mișcarea, forța ei *m o t r i c e*, izvorul ei, motivul ei (sau acest izvor este transpus în exterior, Dumnezeu, subiectul etc.). În cadrul celei de-a doua concepții, atenția principală se îndreaptă tocmai spre cunoașterea izvorului „*a u t o*” mișcării. Prima concepție e moartă, săracă, aridă. Cea de-a doua e viabilă. *N u m a i* aceasta din urmă oferă cheia «automișcării» a tot ce există ; numai ea oferă cheia «salturilor», «întreruperii de continuitate», «transformării în contrar», distrugerii vechiului și apariției noului”⁴

Și tot atât de limpede apar limitele problemei *izvorului mișcării*. Această problemă nu are sens dacă o raportăm la universul material fără început și fără sfârșit, întrucât nu se poate vorbi de nimic anterior sau exterior lui. Dar ea dobândește sens ca afirmare a *autodinamismului* materiei, ca afirmare a cauzalității de sine în spirit spinozist, însă prin extindere hegeliană. Orice schimbare se întemeiază pe interacțiune, iar dincolo de interacțiune nu se poate trece, pentru că dincolo de interacțiune nu mai e nimic.

1. 4. Fundamentarea științifică a autodinamismului materiei.

Critica interpretărilor idealiste

La cristalizarea interpretării materialist-dialectice a problemelor dinamismului universal a contribuit generalizarea marilor rea-

interpretări opuse, idealiste și metafizice. Este suficient să oferim câteva puncte de sprijin pentru această analiză.

Astfel, legea conservării masei substanțelor chimice și apoi legea conservării și transformării energiei au fost utilizate ca argumente principale în sprijinul caracterului dialectic al realității, și anume al unității lumii materiale, prin demonstrarea trecerii reciproce a unor forme de energie în altele, a unor substanțe chimice în altele. Prin aceasta era depășită concepția metafizică ce prezenta izolate entitățile materiale și tipurile de interacțiuni proprii lor. Or, trecerile explicate firesc au contribuit la destrămarea treptată a argumentelor spiritualiste.

Și, totuși, s-au ivit și au înflorit mereu interpretări spiritualiste care ajungeau să susțină existența dinamismului pur, lipsit de suport material. Un exemplu tipic ni-l oferă energetismul lui Ostwald, concepție care înlocuiește interpretările dinamiste anterioare și care așază în locul conceptului de forță activă pură conceptul de

Oarecum în spirit leibnizian, Ostwald caută întâi o temelie de energie pură întregului univers, pentru ca în cele din urmă, pe acest temelii, să explice unitatea tuturor proceselor pornind de la procesele energetice ale conștiinței. Așa cum reliefa Lenin în *Materialism și empiriocriticism*, Ostwald ajunge să gândească mișcarea pură și s-o așeze la temelie lumii materiale.

Al doilea moment de denaturare a conținutului descoperirilor fizice în spirit energetist îl constituie descoperirea masei electromagnetice a electronului, care a determinat concluzia că electronul nu este materie, ci energie pură, electricitatea fiind astfel declarată cel mai credincios aliat al idealismului.

Al treilea moment de răscruce, utilizat de adepții energetismului, a fost descoperirea de către A. Einstein în 1905 a teoriei relativității restrinse și în mod special a corelației dintre energia și masa unui corp: $E=mc^2$. În fizica clasică nu se putuse pune în evidență legătura dintre variația masei și cea a vitezei corpurilor, deoarece la vitezele mici cercetate de această fizică masa corpurilor rămânea constantă. Odată cu descoperirea creșterii masei în raport cu viteza de mișcare a corpului a fost necesară introducerea unei noțiuni pentru oglindirea fenomenului dat. Devine necesară distincția dintre masa de repaus a corpului și masa lui de mișcare (relativistă). În mod similar se precizează distincția dintre energia de repaus și energia de mișcare (relativistă) a corpurilor cercetate.

Acastă variabilitate a masei a fost interpretată de mulți fizicieni idealști, ca o dovadă a dispariției materiei, a demateria-

lizării microobiectelor. Pentru energetiștii mai recenți, materiale sînt considerate doar microobiectele cu masă de repaus diferită de zero ; celor a căror masă de repaus este nulă li se neagă materialitatea, ele sînt decretate energie pură.

Dar interpretarea relației einsteiniene poate merge și pe linia sublinierii materialității microobiectelor cu masă de repaus nulă, în primul rînd prin demonstrarea materialității fenomenelor luminoase și, în al doilea rînd, prin dezvoltarea mai profundă a conținutului relației einsteiniene.

Critica marxistă a energetismului a reliefat în repetate rînduri ideea, ajunsă acum un loc comun, că și cîmpul este o parte a realității obiective, este una din stările fizice sub care se prezintă materia în veșnica ei mișcare. Această critică și-a păstrat întreaga ei actualitate în măsura în care energetismul este utilizat ca argument principal al spiritualismului contemporan. Dar este adevărat că uneori avem de-a face în literatura de specialitate doar cu un limbaj energetist, deoarece elasticitatea limbajului ca formă de exprimare a unui conținut noțional rămîne în urma elasticității noțiunilor. Și ajungem să continuăm să ne exprimăm energetist, deși gîndim materialist, așa cum ni se mai întîmplă să ne exprimăm ca Ptolemeu, deși gîndim demult în stil copernican.

Este demn de relevat faptul că pentru depășirea energetismului microfizica s-a îmbogățit în ultimii ani cu argumente noi, extrem de convingătoare. Dacă în trecut substanța și cîmpul se considerau deosebite mai cu seamă prin aceea că particulele de substanță posedă masă de repaus, iar cele de cîmp nu posedă, astăzi, la nivelul celor mai recente cercelări, granița dintre substanță și cîmp devine tot mai puțin rigidă, dovedind încă o dată caracterul dialectic al realității, inexistența acelor *hard and fast lines*, despre care scria Engels în *Dialectica naturii*. Cercetările recente au scos în evidență faptul că există cîmpuri, cum este cel mezonic și cel electronopozitronic, ale căror cuante — mezonii, electronii și pozitronii — posedă masă de repaus. Din punctul de vedere al teoriei cuantice a cîmpului, nu există o deosebire radicală între foton și electron, de pildă, căci caracterizarea oricărei particule elementare se leagă de două însușiri; proprii tuturor microobiectelor : o energie determinată și un impuls determinat. Parti-

În avântul uriaș înregistrat de științele fizice, asistăm zi de zi la noi descoperiri în domeniul particulelor elementare. Oricare ar fi modificările pe care le va înregistra pe viitor teoria structurii microobiectelor, ea va aduce noi dovezi împotriva încercării de a promova în știință și filozofie ideea mișcării rupte de materie, împotriva tendinței de a afirma existența energiei pure la temelia alcătuirii universului infinit.

Desigur, problema unității dintre mișcare și materie se pune și la nivelul proceselor biologice, al celor psihice și al celor sociale, reliefindu-se, pe de o parte, legătura intimă dintre organizarea sistemului material respectiv și tipurile de interacțiuni și schimbări caracteristice acelui nivel de organizare, cum ar fi specificul calitativ al proceselor biologice, al celor psihice, al celor sociale. Interpretarea materialist-dialectică, întemeiată pe progresele științei, demonstrează inexistența *rupturii* dintre *substratul* respectiv și *dinamismul său*, *ruptură* teoretizată pentru domeniul biologic de diverse orientări vitaliste, de la entelehia aristotelică și până la elanul vital bergsonian sau psihoidul lui Driesch. Același aspect, evident mult mai complicat, este pus în discuție și pentru psihicul uman, pentru om și societate în general.

Dar cercetarea acestei probleme ne obligă la abordarea unui nou aspect al *dinamismului universal* și anume la abordarea *relației* dintre *caracterul relativ și absolut al dinamismului* prin prisma raportului dintre *variabilitate și stabilitate*.

Dinamismul, în general, am văzut că este definit ca interacțiune între ceva și altceva, ca trecere a ceva în altceva. În interacțiunea infinită și în curgerea eternă, în care nimic nu rămâne ce și cum a fost, se pune totuși problema *stabilității calitative* a obiectelor și a proceselor și, bineînțeles, a *mecanismelor trecerii de la o calitate la alta*.

2. Devenirea ca schimbare calitativă

2. 1. Categoria de calitate

Categoria de calitate a exprimat multă vreme în istoria filozofiei și a științei determinația care face ca obiectele și procesele, însușirile, relațiile să fie ele însele, să fie ceva anumit și nu altceva,

• În acest sens, *calitatea este identică cu existența lucrurilor și proceselor determinate ca ceva, este existența determinată ca ceva*. Ea cuprinde ansamblul determinărilor care conferă obiectelor și proceselor o anumită *individualitate* în raport cu obiecte și procese coexistente și o anumită *stabilitate* în curgerea timpului. În măsura în care calitatea reprezintă ceea ce face ca obiectul să fie el însuși, rezultă că ea indică un *tip special de asemănări și deosebiri dintre lucruri, fie coexistente, fie în devenire*. Un lucru calitativ determinat se deosebește de alte lucruri calitativ determinate, de exemplu o culoare se deosebește de altă culoare, o particulă elementară de alta, un element chimic de altul, o orînduire socială de alta, etc. În același timp însă, un lucru calitativ determinat se și aseamănă cu alte lucruri calitativ determinate, de exemplu atomii aceluiași element chimic aparțin aceleiași calități. Astfel, în accepția ei mai cuprinzătoare, *categoria de calitate apare ca unitate contradictorie a asemănării și a deosebirii*.

• Categoria de calitate arată asemănarea și deosebirea dintre obiecte și procese *în întregul lor*. Fiecare obiect și fenomen are însă o mulțime de însușiri, care se grupează în jurul unei unități integrale stabile, a unei calități determinate. Calitatea nu depinde în aceeași măsură de toate însușirile; ea depinde în primul rînd de însușirile esențiale.

Nu întimplător *calitatea era definită și ca ansamblu al însușirilor esențiale*, în măsura în care însușirile esențiale sînt mai strîns legate de ceea ce este mai stabil în lucruri și procese. De aceea s-a și formulat în istoria filozofiei o distincție între calitate și însușire. Este adevărat că deseori în istoria filozofiei premarxiste și chiar în lucrările clasicilor marxismului nu se face o deosebire riguroasă între conceptele de *calitate și însușire* în probleme pentru a căror rezolvare nu este importantă această deosebire. Dar posibilitatea de a face abstracție de deosebirea menționată nu poate servi ca argument pentru a afirma inexistența în genere a unei astfel de deosebiri.

Pornind de la deosebirea și asemănarea dintre lucruri așa cum ne sînt date la exterior în fenomene, *înaintăm spre cunoașterea esenței lor, dezvăluind legile lor interne*. La acest nivel, calitatea își îmbogățește conținutul pe măsură ce pătrundem mai adînc în esența lucrurilor, căci cunoașterea ei se întemeiază pe cunoașterea deosebirilor și asemănărilor din *esența lucrurilor*. Astfel, prin trecerea de la fenomen la esență, categoria de calitate nu devine de prisos, ci capătă un fundament mai algur și mai profund, fiind

Următorul pas în analiza calității este încercarea de a răspunde la întrebarea : ce face ca obiectul să fie el însuși, ce conferă obiectului o anumită individualitate, o anumită stabilitate ? La această întrebare, știința și filozofia, progresînd, au dezvăluit *legătura intimă dintre calitate și structură*.

Conceptul de calitate, ca determinație primă și totodată globală a obiectelor, proceselor, claselor de obiecte etc., a apărut în istoria filozofiei înainte de a se cunoaște alcătuirea intimă și modul de funcționare a diferitelor obiecte și procese. Abordarea structurală a realității a permis înțelegerea mai profundă a calității din unghiul de vedere al invarianței anumitor relații într-un sistem. Astfel, calitatea apare ca expresie a sistemului în totalitatea sa, întrucît în definirea unui sistem se relevă stabilitatea în variabilitate, constanța anumitor raporturi privite în coexistență, dar și în succesiunea lor, constanță care conferă proceselor tocmai stabilitatea, identitatea relativă cu sine, continuitatea, despre care este vorba în caracterizarea calității.

Deși categoria de calitate este mai puțin adîncă decît categoria de structură care o explică, ea se menține în filozofia contemporană pentru a stabili puntea de legătură între gîndirea tradițională și gîndirea structuralistă în variantele sale contemporane.

Punctul de vedere al filozofiei marxiste s-a format pe fondul gîndirii filozofice tradiționale. În acest spirit, filozofia marxistă s-a delimitat de orientările idealist-obiective și subiective, precum și de unilateralitățile metafizice ale materialismului anterior ei. Și aceasta a făcut-o în primul rînd prin afirmarea *universalității calităților*, proprii atît realității materiale, cît și celei spirituale, delimitîndu-se de curentele idealist-obiective care afirmau priori-

subiectivizau calitățile, considerînd *determinația calitativă integral sau în principal dependentă de subiect*.

Atunci cînd Engels precizează în *Dialectica naturii* că nu există calități, ci lucruri care posedă calități, el are o atitudine critică față de poziția idealist-obiectivă care consideră că *conceptul de calitate* ar poseda o existență de sine stătătoare, independentă de realitatea materială și de activitatea creatoare umană. Impotriva unei asemenea prezentări, Engels precizează în *sens materialist*

aspecte generale ale realității. Orice altă interpretare, după părerea noastră, poartă în sine pecelea unei soluții nominaliste : calitatea

generală în realitate.

Soluția marxistă constituie în același timp o delimitare în raport cu idealismul subiectiv, care considera că însușirea, calitatea sînt, în ultimă analiză, dependente de conștiința subiectului cunos-

indiscernabil al interacțiunii dintre obiect și subiect. În ambele cazuri este vorba de o substituie a planului ontologic al analizei, cu planul gnoseologic.

Deși problema calităților primare și secundare s-a pus în istoria filozofiei încă înainte de J. Locke, considerăm că soluția propusă de filozoful englez reprezintă un punct de răscruce, de aceea ne vom opri asupra ei. Bazîndu-se pe cunoștințele vremii, John Locke face distincție calitățile primare și calitățile secundare, arătînd că cele primare (formă, întindere, mărime și greutate) au un caracter obiectiv, deci aparțin lucrurilor, în timp ce calitățile secundare (gust, miros și culoare) nu aparțin lucrurilor, ci apar doar în conștiința subiectului cunoscător, ca rezultat al acțiunii calităților primare asupra organelor de simț.

Concesia pe care Locke a făcut-o subiectivismului a fost dusă pînă la ultimele sale consecințe logice de Berkeley, care nu numai că a redus toate calitățile la calități secundare, ci a contestat pînă și izvorul obiectiv al acestora din urmă, în așa fel încît la el nu mai întîlnim, cum subliniază Lenin, drumul de la însușirile lucrurilor la senzații, ci doar de la senzații la însușirile lucrurilor. În urma acestei false soluții, lui Berkeley i se impune concluzia că lucrurile nu sînt decît complexe de senzații.

Empirismului idealist de tip humeist îi e proprie afirmația imposibilității depășirii faptelor de conștiință. Ea devine o caracteristică și a pozitivismului. Variante similare de interpretare se întîlnesc la unele curente idealiste din secolul nostru, în cadrul cărora sînt subiectivizate soluții ale teoriei relativității și ale fizicii microcosmului. Interacțiunea dintre obiectul cercetării și aparatul de măsură în fizică este interpretată ca o interacțiune sui-generis dintre obiect și subiect, în care s-a atins o limită a obiectivității dincolo de care nu s-ar mai putea trece, și de aceea proprietățile realității ar trebui descrise de aici înainte exclusiv în termenii relației dintre obiect și subiect. În mod similar, uneori efectele relativiste sînt prezentate nu ca fenomene obiective de relație, ci ca expresie exclusivă a dependenței obiectului observat de subiectul care urmărește fenomenele.

ontologic, substituie fie de tip pozitivist, ca mai sus, fie de tip kantian, cind se afirmă cū în faptul științific, ca o îmbinare de factori obiectivi și subiectivi, există note și caracteristici exclusiv subiective apriori.

Discutarea relației dintre subiect și obiect în filozofia contemporană relevă aspectele pozitive, viabile ale soluției kantiene, cu deosebire teza activismului subiectului cunoscător și teza neidentității totale dintre faptul real și faptul cunoscut, dintre calitățile obiective și cele cunoscute. De aici o nouă optică, mai profundă, asupra problemei calităților, în măsura în care această problemă mai este abordată în termenii filozofiei tradiționale. Pe de o parte, se insistă asupra posibilității de a reda pe căi tot mai complexe realitatea și, pe de altă, se relevă capacitatea ființei umane de a crea pornind de la realitate, dar depășind-o, diverse modele posibile, unele ipostaze ale lumii spirituale, unele ipostaze ale realității materiale artificiale. Este vorba deci de o încercare de a depăși și în acest domeniu materialismul naiv, dar și interpretările subiectiviste absolutizante.

De fapt o analiză a cunoștințelor dobîndite de omenire în activitatea științifică și filozofică scoate în evidență faptul că toate fenomenele existenței se caracterizează printr-un specific al lor calitativ, care le deosebește de alte fenomene. Acest specific este propriu, în primul rînd, realității obiective, dar nu numai ei, ci și realității subiective.

Filozofia marxistă nu subliniază numai caracterul universal al calităților, ci relevă faptul că varietatea calitativă infinită a sistemelor reale (materiale și spirituale), a însușirilor și a relațiilor trebuie urmărită privind lucrurile alit în coexistență, cît și în devenire. Cu alte cuvinte, recunoscînd existența varietății calitative a fenomenelor din univers, filozofia marxistă subliniază că această varietate apare nu numai în coexistența calităților, ci și în capacitatea trecerii unei calități în alta, expresie generală a creativității materiei.

Există în univers diverse stări calitative, care nu sînt date dintotdeauna pentru totdeauna, ci sînt rezultatul eternei deveniri a materiei, capabile să genereze mereu noi stări calitative. Despre creativitatea materiei, despre capacitatea ei infinită de diversificare calitativă va fi vorba în mod deosebit cind se va cerceta sensul devenirii.

Această interpretare este îndreptată împotriva soluțiilor metafizice unilaterale, care :

a) fie că nu negat și neagă deosebirile calitative din univers, încercînd să reducă totul la o singură calitate ;

b) fie că au absolutizat și absolutizează deosebiri calitative dintre lucruri.

Ambele soluții au izvorit din incapacitatea gândirii metafizice de a înțelege creativitatea în existență, trecerea de la o calitate la alta și de a explica mecanismul acestei treceri. Dificultățile gândirii metafizice materialiste au fost din plin exploatare cu deosebire de idealismul obiectiv pentru a explica varietatea calitativă a universului prin acțiunea formalivă, structurantă a spiritului.

a) Reducerea varietății calitative infinite la o singură calitate a fost caracteristică atomiștilor din antichitate. Ei distrugneau tabloul multicolor al universului prin explicația simplificatoare că totul se reduce la combinații de atomi, diferiți ca formă, poziție și mărime. În mod similar a procedat și procedează gândirea meca-

încearcă varietatea proceselor la mișcarea mecanică și să explice calități superioare exclusiv inferioare. particular reprezintă

unele teze ale geneticii clasice, potrivit cărora organismele complexe nu sînt decît rezultatul simplei recombinări a genelor din organismele simple.

b) Alți gânditori de orientare metafizică, neputînd explica trecerile, absolutizează deosebiri calitative dintre lucruri. Astfel, în antichitatea greacă Anaxagora a susținut că în lume există o infinitate de rădăcini și calitatea lucrurilor este dată de modul în care sînt amestecate aceste rădăcini în lucruri și de proporția amestecului.

Gîndirea fixistă a secolelor XVII—XVIII eterniza structura sistemului solar, forma continentelor și clasificarea speciilor tot din incapacitatea de a explica trecerea de la o calitate la alta. Tot în această incapacitate trebuie căutat izvorul soluțiilor hiliozoiste. Cînd trecerile calitative s-au impus cu evidență în chimia și biologia secolului, inițial ele au fost explicate în mod idealist datorită tiparelor metafizice de gîndire, pînă la biruința modului dialectic.

Dacă, împotriva celor care neagă diferențele calitative, filosofia materialist-dialectică reliefează existența acestor deosebiri în univers, împotriva celor care absolutizează deosebirile calitative eternizîndu-le, dialectica materialistă scoate în relief caracterul *relativ* al calităților în mai multe sensuri :

a) prin precizarea sistemului de referință ; ceea ce într-un sistem de referință e o calitate a unui subsistem devine o însușire în raport cu alt sistem ;

b) prin evidențierea trecerii de la o calitate la alta . .

mai ales în
celelalte materii

obiectul, p.

materiale și
ca determinate
de altceva.
temului m.
mîndu-le i
pendentă
mului. An
sistem atr

2. 2. Cat

afară de c
se mai car
titate. Asp
mat prin
prin ritmu
de dezvolt
titativă, p
respectiv
respectiv i

*Nu exi
terizeze pr
versal. Cel
calității si

afirmația
independen
în antichit

mai ales în devenire, ca expresie a creativității existenței, alături de cele materiale, cât și a celei spirituale. În ambele cazuri se mai poate pune în evidență gradul divers de generalitate al calităților, corelat cu diversele nivele de organizare a materiei (și aceste caracteristici pot fi privite structural sau genetic). În acest sens este necesar să se sublinieze caracterul *absolut* al calității : într-un anumit sistem de referință și o anumită perioadă în devenire, obiectul, procesul apare ca ceva anumit și nu ca altceva.

Prin urmare, calitatea, ca o primă determinare a sistemelor materiale și spirituale, a însușirilor și relațiilor lor, poate fi definită ca *determinația care face ca ceva să fie ceea ce este, delimitându-se de altceva*. Această determinație este dependentă de *structura* sistemului material sau ideal, a însușirilor sau a relațiilor sale, exprimându-le în integritatea lor. Calitatea este, în ultimă analiză, dependentă de aspectele fundamentale, esențiale ale structurii sistemului. Anularea sistemului ca sistem determinat, trecerea lui în alt sistem atrage după sine schimbarea calității.

2. 2. Categorie de cantitate.

Filozofia tradițională, în fondul său categorial, relevă că în afară de determinația lor calitativă toate procesele și fenomenele se mai caracterizează și printr-o *determinație cantitativă*, prin cantitate. Aspectul cantitativ al unui obiect sau fenomen este exprimat prin numărul părților sale componente, prin mărimea sa, prin ritmul de dezvoltare, prin volum etc. Cantitatea este gradul de dezvoltare a unei calități sau a unei însușiri. Determinația cantitativă, prin urmare, arată în ce măsură este prezentă calitatea respectivă în fenomenul dat, până la ce punct a evoluat fenomenul respectiv în cadrul calității date sau al unei însușiri, relații date.

Nu există obiect sau fenomen din realitate care să nu se caracterizeze printr-o determinație cantitativă. Ea are un caracter universal. Cele spuse cu privire la *critica idealismului* în problema calității sînt pe deplin valabile și în privința cantității.

Gîndirea materialistă critică pozițiile idealist-obiective pentru afirmația acestora că determinația cantitativă ar exista în sine, independent de sistemele materiale, și chiar ar fi anterioară lor. În antichitate, acest punct de vedere a fost susținut de școala lui Pitagora, care, ajungînd să desprindă conceptul de cantitate (de număr), l-a absolutizat, declarîndu-l demiurg al realului. Nu este cazul să subapreciem meritul pitagoriene de a fi

descoperit cantitatea, dar ar fi greșit să trecem cu vederea aspectele idealist-obiective ale soluției propuse. Determinația cantitativă nu

ponent al realității subiective și al creației spirituale. Din punct de vedere gnoseologic e interesant de remarcat faptul că, în evoluția sa istorică, cunoașterea umană a descoperit conceptul de cantitate în urma celui de calitate. Aceasta se explică prin dificultățile pe care le comportă elaborarea conceptului de număr, dificultăți ilustrate prin analiza evoluției limbii popoarelor primitive și a limbajului la copil.

Dar, pentru ceea ce ne interesează aici, să reținem că determinația cantitativă este o determinație a tuturor sistemelor realității, în primul rând a sistemelor materiale și apoi a sistemelor ideale create de om.

Așa cum a arătat și F. Engels, noțiunile de număr și figură sînt scoase din realitatea obiectivă, în urma unei îndelungi activități de abstractizare și de generalizare, pe baza practicii social-istorice. Înainte de a fi apărut în conștiința oamenilor noțiunile de număr și figură, trebuie să fi existat în realitate lucruri posedînd o anumită formă sau un anumit număr de obiecte de același fel. În evoluția cunoașterii, datorită progresului realizat de gîndirea matematică, s-a trecut treptat de la *redarea realului la construcții relativ independente de real*, aparținînd zonei posibilului. Și, întrucît în permanență zona posibilului și a realului se întrepătrund, nu e nici un miracol că mintea umană, reușind să-și ia zborul în zona posibilului, descoperă în această zonă și corespondențe cu realul.

Universalitatea determinației cantitative poate fi ea însăși privită nu numai sub aspectul omniprezenței sale, ci și sub aspectul *varietății calitative*, sub care se prezintă însăși determinația canti-

Cea mai pură determinație cantitativă este *numărul*. Determinația cantitativă, în sensul filozofic elucidat mai înainte, nu presupune numărul în sine, ci numărul raportat la obiecte, proprietăți sau relații. De aceea se și definește cantitatea din punct de vedere filozofic ca grad de dezvoltare a unei anumite calități sau însușiri (ea exprimă o determinație a obiectelor și a proceselor din punctul de vedere al dimensiunilor spațiale, al ritmului schimbărilor, din punctul de vedere al caracteristicilor numerice ale diferitelor însușiri). Dar chiar în relațiile cantitative se poate vorbi de

caracteristică calitativă. Mulțimile infinite, considerate ca posibile, în devenire, pot să fie construite uneori pe baza indicării însușirilor lor generale. Diferite relații cantitative se deosebesc între ele calitativ, prin aceea că sînt obiecte individuale (chiar dacă abstracte). În acest sens Engels că numărul este plin de deosebiri calitative, 10 fiind suma a 10 unități, pătratul lui patru,

Lucrurile și procesele sînt comparabile din punct de vedere cantitativ în măsura în care au unele trăsături și aspecte comune. Descoperirea determinării cantitative a lucrurilor necesită întotdeauna o comparație între ele, deci și găsirea etaloanelor, adică a mărimilor care să constituie puncte de plecare pentru măsurare. În multe cazuri, asemenea etaloane s-au descoperit și, ca urmare a acestui fapt, fenomenele respective se pretează la o descriere cantitativă precisă.

În același timp există multe fenomene, pentru care nu s-au stabilit asemenea etaloane precise. În mod deosebit acest lucru este valabil în cazul multor procese biologice și sociale, cum ar fi, de pildă, diverse particularități psihice ale oamenilor : sentimente, merite, lipsuri etc. Este însă evident faptul că și lor le sînt proprii determinații cantitative, pe care avem posibilitatea să le exprimăm cu ajutorul gradelor de comparație.

Pe măsură ce știința va progresa, va crește și posibilitatea de a descoperi determinațiile cantitative precise în domenii unde astăzi acest lucru este încă imposibil. Numeroase fenomene permit deja în principiu descrierea pe baza unor relații cantitative complexe. Primele succese au fost obținute în acest sens în biologie, psihologie și sociologie prin aplicarea largă a calculului statistic.

Nu întîmplător a acordat Lenin o deosebită importanță analizei matematice în științele sociale, apreciind că statistica este unul dintre instrumentele cele mai puternice ale cunoașterii societății. În același timp, Lenin a demonstrat cu ajutorul faptelor însemnătatea luării în considerare a *calității proceselor supuse analizei statistice*, indicînd importanța *criteriilor calitative* în sistematizarea materialului statistic obținut, deoarece, fără luarea în considerare a calității, statistica se transformă într-o denaturare, în spatele căreia nu se ascund scopuri matematice „neutre”, ci deseori anumite interese de clasă.

Afirmația că determinarea cantitativă se referă întotdeauna la o însușire sau la o calitate anumită este ilustrată aici cu prisosință. În legătură cu aceasta merită să amintim că Marx a subliniat în repetate rînduri că pentru a stabili deosebiri cantitative între lucruri este absolut necesară *omogenitatea calității*. Cu alte cuvinte,

analiza cantitativă a fenomenelor nu presupune ignorarea calității, ci, dimpotrivă, reliefaarea limitelor cantitative în cadrul cărora se face analiza cantitativă sau reliefaarea calității pe care o exprimăm cantitativ.

Posibilitatea practică nepuizabilă de aplicare a matematicii și a metodelor sale la studiul realității a fost subliniată de Engels atît în *Anti-Dühring*, cît și în *Dialectica naturii*. Științele contemporane ilustrează cu prisosință această idee : știința progresează cu atît mai mult și mai rapid, cu cît ea poate apela în măsură mai mare la matematică. Aceasta nu înseamnă că descrierea pur matematică a fenomenelor este limita, scopul și idealul perfecțiunii cunoașterii omenești.

Fără să descopere determinațiile cantitative ale lucrurilor, știința rămîne la nivelul unei înțelegeri unilaterale, incomplete. Dar este adevărată și afirmația că, dacă fenomenele sînt analizate numai în plan cantitativ, înțelegerea lor nu e mai puțin abstractă și unilaterală.

Reținem că determinația cantitativă e o determinație universală (proprie realității obiective, în primul rînd, și tuturor proceselor subiective), exprimabilă deseori în limbaj matematic. Ea este întotdeauna determinația unei anumite calități sau a unei însușiri.

Legătura determinației cantitative cu cea calitativă nu este vizibilă la prima vedere, cînd cantitatea apare ca ceva exterior obiectului, ca ceva relativ indiferent față de obiect, deoarece, în anumite limite, determinația cantitativă se poate modifica, fără ca însăși calitatea obiectelor să se modifice. Iată de ce Hegel definea cantitatea ca „determinație exterioară ființei, indiferentă pentru aceasta“, în timp ce calitatea era considerată ca identică cu ființa obiectului. Modificările determinărilor cantitative sînt indiferente față de calitatea dată numai în cadrul anumitor limite, dincolo de care încetează să fie indiferente, provocînd schimbarea calității obiectului. De fapt, schimbările cantitative sînt intim legate de calitate, dar această legătură apare cu evidență doar la un anumit nivel al acumulărilor cantitative, anume atunci cînd se atinge pragul a cărui depășire atrage după sine schimbarea calității.

Din această cauză putem afirma în spirit hegelian că *determinările cantitative pot apărea fie ca esențiale, fie ca neesențiale*. Cînd modificările cantitative au loc în cadrul aceleiași calități, ele sînt neesențiale. Cînd depășesc anumite limite, ele devin esențiale, ducînd la modificarea radicală a vechii calități. Unele determinări

caracterul de gradualitate, deoarece ele se produc în mod discontinuu, ducând la noi calități (numărul protonilor într-un element chimic, al atomilor într-o moleculă etc.).

În analiza caracterului dialectic al cantității, pe lângă ideea universalității cantității și a legăturii sale indisolubile cu calitatea, reținem și caracterul *relativ al acestei legături*, faptul că determinarea cantității se modifică în anumite limite fără ca această variație să atragă după sine o schimbare calitativă. Peste 100°C temperatura apei poate varia fără ca acest lucru să aducă vreo schimbare a stării sale gazoase de agregare. Culmantele, în limitele unei anumite concentrații, pot ușura durerile organismului fără să-i dăuneze în măsură însemnată. În fenomenele sociale de asemenea anumite schimbări cantitative nu produc schimbări calitative. Apariția cîtorva manufacturi în sinul societății feudale nu putea avea înriuire esențială asupra economiei feudalismului, nu putea schimba caracterul acelei orînduirii.

Dacă este adevărat că în anumite limite determinarea cantitativă poate varia fără să atingă calitatea fenomenului respectiv, aceasta înseamnă că *determinația calitativă poate avea numeroase gradații cantitative*. Determinația cantitativă are caracter relativ și în sensul că ceea ce într-un raport anumit apare ca o determinație cantitativă apare în altul ca o determinație calitativă. În același timp însă, determinația cantitativă are și un caracter *absolut*. În primul rînd este absolută prin universalitatea sa, în al doilea rînd prin faptul că în cadrul aceluiasi sistem de referință determinația cantitativă este mereu identică cu sine. Această afirmație este evidentă mai ales pentru determinațiile cantitative esențiale.

2. 3. Măsura ca legătură între calitate și cantitate

În opoziție cu gîndirea metafizică, care a rupt calitatea de cantitate, nevăzînd legătura dintre ele, considerînd cantitatea ca exterioară obiectului, iar calitatea ca fiind o determinație internă imuabilă, Hegel — cu gîndirea lui profund dialectică — a întrevăzut legătura internă dintre calitate și cantitate și mecanismul trecerii de la o calitate la alta prin intermediul schimbărilor cantitative esențiale. Astfel Hegel consideră cantitatea drept calitate depășită, adică o calitate înțeleasă mai profund și mai precis. Dacă calitatea apare ca o determinație nemijlocită, identică cu ființa,

să evite deosebirile calitative infinite, perceptibile senzorial, gînd

pe Pitagora pentru faptul că nu a mers suficient de departe pe drumul transformării realității percepute senzorial în noțiune.

Cantitatea pare indiferentă, dar nu e indiferentă față de cali-

calitativ, lucrurile nu sînt comparabile. Prin cel cantitativ, ele sînt comparabile. Dar ele sînt comparabile cantitativ tocmai pentru că diferențele cantitative se referă la o anumită calitate sau însușire, a cărei gradăție o exprimă diferitele aspecte cantitative. Culoarele nu sînt comparabile între ele decît ca unde electromagnetice. Calitatea de unde electromagnetice are diferite gradății cantitative: lungimile de undă. Deci culorile sînt și nu sînt comparabile, pentru că au anumite însușiri comune.

Cantitatea e întotdeauna calitativă, *nu există o cantitate fără calitate*, dar nici calitatea nu există independent de cantitate. În orice domeniu al naturii sau al vieții sociale, cercetătorul se izbește de această unitate a determinației calitative și cantitative a fenomenelor.

Unitatea dintre cantitate și calitate este redată în *conceptul de măsură*, reprezentînd limitele între care modificările cantitative nu duc la schimbări calitative. Dacă schimbările cantitative depășesc măsura, aceasta provoacă apariția unor noi calități. Dacă măsura este depășită printr-un adaos sau o scădere, obiectele încețază să mai fie ceea ce erau. Trecerea cantității în calitate prin depășirea măsurii alcătuiește, după Hegel, „linia nodală” în dezvoltare, „nodurile” fiind noile calități care se înlocuiesc unele pe altele în transformările sau în procesele de dezvoltare care au loc în natură și societate, ca, de pildă, succesiunea elementelor chimice, a speciilor, a orînduirilor. *Punctul nodal* este momentul depășirii măsurii, momentul în care acumulările cantitative duc la o nouă calitate.

fiilor. Pornind de la unitatea dintre determinația calitativă și cea

2. 4. Devenirea ca trecere de la o calitate la alta

Devenirea fenomenelor este o unitate de schimbări cantitative care duc la schimbări calitative și invers. Schimbările cantitative și cele calitative se constituie astfel ca două momente necesare ale devenirii, întrucât nu este posibilă o schimbare calitativă fără o modificare cantitativă.

În natură, F. Engels observa că „într-un mod precis determinat pentru fiecare caz în parte schimbările calitative se pot produce numai prin *adăugare cantitativă sau prin scădere cantitativă de materie sau de mișcare* (ceea ce se numește energie). Toate deosebiri calitative din natură se bazează fie pe o compoziție chimică diferită, fie pe cantități sau forme diferite ale mișcării (energiei), fie, cum se întâmplă aproape întotdeauna, și pe una, și pe cealaltă. *Așadar, este imposibil să modificăm calitatea unui corp fără a adăuga sau scădea materie sau mișcare, adică fără a schimba cantitativ respectivul corp*”⁵.

Chiar dacă astăzi cercetările nu ne permit să pătrundem în mecanismul intim al schimbărilor cantitative prezente în *transformările particulelor elementare*, afirmația că asemenea schimbări există se întemeiază pe ideea universalității dependenței calității de cantitate. Dealtfel, ideea lui Engels, potrivit căreia orice schimbare calitativă e dependentă de adăugire sau de scădere de materie ori de mișcare (sau, ceea ce se întâmplă aproape întotdeauna, și de una, și de alta) este confirmată de legea conservării și transformării energiei, precum și de legea corelației dintre energie și masă : $E=mc^2$.

momentele esențiale ale specificului schimbărilor cantitative în schimbări calitative constă în *structura diferită a intervalului schimbărilor cantitative* care caracterizează proprietățile esențiale ale obiectelor și proceselor în limitele calității date.

unele cazuri, intervalul schimbărilor cantitative se transformă într-o unitate strict determinată, schimbările cantitative având valori strict determinate, legate indisolubil de calitatea dată. În chimie, deseori schimbarea calitativă este legată de trecerea de la un indice cantitativ strict determinat la altul fără valori intermediare, cum este schimbarea numărului atomilor în moleculă.

b) Alteori, intervalul schimbărilor cantitative este alcătuit

⁵ F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a III-a, Ed. politică, București, 1966, p. 49.

discontinuități. De pildă trecerea de la un izotop la altul, în cazul elementelor chimice grele, reprezintă o schimbare cantitativă în

țile chimice ale izotopilor sînt neînsemnate. Izotopii pot fi considerați din această cauză varietăți ale elementului chimic respectiv. Trecerea de la un izotop mai ușor la altul mai greu se realizează prin adăugiri de neutroni (cu păstrarea aceluiași număr de protoni), pînă se ajunge la cel mai greu izotop al elementului respectiv. Aici se atinge limita schimbărilor cantitative, căci introducerea încă a unui neutron în nucleu este însoțită de transformarea neutronului respectiv în proton (cu eliminarea unui electron din nucleu). Prin aceasta are loc transformarea calitativă a elementului chimic dat într-un alt element, cu un număr de ordine mai mare în tabloul periodic al lui Mendeleev.

c) În alte cazuri se pot pune în evidență schimbări continue ale indicilor cantitativi în cadrul unei calități date, dar care sînt strict delimitate prin puncte nodale precise. Astfel se realizează, de pildă, trecerea de la o stare de agregare la alta, în care este vorba de puncte de topire și de fierbere.

d) De cele mai multe ori însă, în procesele complexe, intervalul schimbărilor cantitative este caracterizat prin continuitate și prin absența unor limite stricte. Absența unor limite stricte în trecerea de la o calitate la alta este utilizată deseori pentru negarea deosebirilor calitative și deci a salturilor calitative. Dar inexistența unor limite rigide între două calități nu înseamnă inexistența limitelor în general. Asupra acestui aspect atrăgea atenția Hegel. El a fost analizat pe larg de Engels, care sublinia că noile descoperiri ale științelor merg pe linia de a șterge pretinsele limite rigide dintre diverse stări calitative.

Pentru natura vie, Darwin a arătat că în condiții naturale rela-stabile sînt integrate în procesul selecției naturale ales variațiile extrem de slabe și, în acest fel, trecerea de la o calitate veche la alta nouă a eredității se face aproape impercep-

În societate, inexistența limitelor rigide în trecerea de la o calitate la alta este și mai ușor de pus în evidență. Dezvoltarea forțelor de producție duce în cele din urmă la schimbarea relațiilor de producție, dar ar fi absurd să se presupună că o orînduire socială permite modificarea cantitativă a forțelor de producție doar pînă la o anumită limită strict determinată. Lenin a arătat că

riatul poate prelua puterea și dacă forțele de producție ale țării au un nivel relativ scăzut, după cum în țări cu o producție avansată se pot menține încă multă vreme relații de producție capitaliste. Unul dintre argumentele teoretice aduse împotriva teoriei dezvoltării spontane a forțelor de producție este tocmai sublinierea inexistenței unor limite rigide, fixe în trecerea de la o orinduire

Prin urmare, unul dintre momentele esențiale ale specificității relației dintre schimbările cantitative și cele calitative constă în *structura diferită a intervalului schimbărilor cantitative* care caracterizează o anumită stare calitativă.

2. 5. Tipurile și formele trecerilor calitative

Un alt aspect al specificității acestei relații îl constituie faptul că *salturile sînt de diferite tipuri și forme*. Trecerile calitative din univers pot fi de trei tipuri: progresive, regresive sau în același plan de complexitate: progresive cînd se realizează trecerea de la o structură inferioară la alta superioară, regresive cînd are loc procesul invers și în același plan de complexitate cînd este vorba doar de o restrucurare a aceluiași conținut. Evident, toate aceste trei tipuri de salt calitativ pun în mod specific problema creativității materiei și a spiritului, apariția noului. Dar asupra acestui aspect vom reveni cînd vom discuta sensul devenirii.

Deosebiriile privind energia de legătură dintre atomii unor molecule, deosebirile din așezarea spațială a atomilor sau deosebirile din starea energetică a sistemelor sînt deosebiri cantitative în care numărul atomilor componenți ai moleculei rămîne neschimbat și care aduc după sine modificări calitative ale moleculei. De exemplu, în cazul *izomeriei sterice*, substanțele organice cu aceeași compoziție chimică se deosebesc calitativ printr-o serie de însușiri specifice, provenite din forma așezării în spațiu a atomilor componenți și a stării energetice diferite a sistemului.

A interpreta în mod dialectic dezvoltarea realității înseamnă a lua în considerare întreaga bogăție a trecerilor de la o calitate la alta. *Modalitatea de trecere de la o calitate la alta*, forma saltului, depînd în primul rînd de caracterul obiectului sau al procesului respectiv, deci de contradicțiile ce se află la baza dezvoltării lui. Forma saltului depînde de asemenea de condițiile în care se produce această trecere.

În esență, din multitudinea de forme ale saltului existente în

fără stări sau trepte intermediare, și cea cu trepte intermediare. Forma bruscă a saltului este caracterizată prin durată scurtă a schimbării calitative în comparație cu acumulările cantitative și prin treceri directe. Forma treplată a saltului se caracterizează prin existența unor elape de tranziție, a unor verigi intermediare

zid despărțitor, un salt mare treplat pulind fi alcătuit dintr-o multitudine de microsaturi bruște. De exemplu, toate procesele dezintegrării radioactive reprezintă salturi bruște ale atomilor de sodiu, uraniu etc., salturi care au loc succesiv. Saltul întreg de la elementul inițial la produsul final al dezintegrării are loc uneori deosebit de încet și treplat, durând secole și chiar zeci de milenii. Oamenii de știință concentreze elementare într-o reacție în lanț, care să se petreacă într-o perioadă mult mai scurtă de timp.

În natura vie întâlnim de asemenea o întreagă bogăție de treceri de la o calitate la alta. Darwin, de pildă, a insistat asupra faptului că, în condiții naturale (sălbatic), forma tipică a salturilor este trecerea treptată. Pornind de la această constatare, el a subliniat (în spirit leibnizian) că natura nu face salturi, delimitându-se de pozițiile catastrofiste ale lui Cuvier.

Desigur, dezvoltarea ulterioară a biologiei pe linia studiului mecanismelor eredității a permis constatarea mai profundă că mutațiile (ca salturi bruște) în structurile ereditare duc treplat, prin consolidare, la modificarea speciilor. Într-un fel deci, genetika contemporană dezvoltă pe alt plan ideile darviniste. Discuțiile care au avut loc în ultimii ani în biologie au arătat că este inadmisibilă reducerea trecerilor de la o calitate la alta la forme bruște.

În viața socială, tabloul trecerilor este și mai complex, aici putându-se distinge și între *formele violente* și *cele pașnice*. Analiza concretă a situațiilor concrete ne arată că formele de salt indicate mai sus, — brusc, treplat pe de o parte, pașnic și violent (nepașnic) pe de alta — se pot împleti, se pot îmbina în funcție de natura contradicțiilor care stau la baza dezvoltării fenomenului social respectiv, cât și în funcție de condițiile în care se desfășoară fenomenul. Uneori contradicțiile antagoniste se rezolvă printr-un salt exploziv, prin înlăturarea bruscă a vechiului, salt care are în același timp un caracter violent din cauza rezistenței înverșunată a forțelor retrograde. Alteori, în funcție de noile condiții, rezol-

Lupta pentru socialism în țările capitaliste are loc în condiții deosebit de complexe, diferite de la țară la țară. Întreaga dezvoltare istorică arată cât de îndreptățită a fost previziunea lui Lenin

că în care își găsească aplicarea legile generale ale revoluției socialiste. Se confirmă și previziunea leninistă că *această diversitate va crește în mod inevitabil pe măsura cuprinderii în procesul revoluționar a noi țări și popoare.*

Analizând epoca actuală, când puterea de înfrângere a clasei muncitoare, a sistemului mondial socialist și a forțelor antilimprialiste a crescut considerabil, constatăm că se creează condiții din ce în ce mai favorabile pentru cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare și aliații săi. Partidul nostru subliniază că *posibilitatea trecerii de la capitalism la socialism pe cale pașnică sau pe cale nepașnică este determinată în fiecare țară de condițiile istorice concrete.* Clasa muncitoare este interesată să cucerească puterea fără război civil. Dar clasele exploataatoare nu cedează de bunăvoie puterea, gradul de ascuțire a luptei de clasă depinzând nu atât de proletariat, cât de folosirea violenței de către clasele exploataatoare, de forța lor de împotrivire.

Esențial pentru asigurarea succesului revoluției proletare este muncitoare să stăpânească de luptă *fără excepție, să aibă capacitatea de a le minui pe toate și să fie pe deplin pregătit pentru orice eventualitate, spre a putea înlocui rapid o formă a luptei cu alta potrivit schimbărilor ce survin în condițiile concrete de desfășurare a revoluției.*

Analizând bogăția în conținut a istoriei revoluțiilor, Lenin trăgea două concluzii importante :

a) pentru a înfrupta sarcina sa, clasa revoluționară trebuie să știe să stăpânească *toate* formele sau laturile activității sociale fără cea mai mică excepție ;

b) clasa revoluționară trebuie să fie pregătită pentru înlocuirea cea mai rapidă și mai neașteptată a unei forme cu alta.

Istoria confirmă că trecerea de la capitalism la socialism este posibilă numai prin înfruptarea revoluției proletare, prin instaurarea într-o formă sau alta a dictaturii proletariatului, menită să apere cuceririle revoluționare și să facă posibilă transformarea socialistă a societății. Revoluția proletară presupune cuprinderea unor puternice forțe sociale, alianța dintre clasa muncitoare și țărănimea muncitoare, unirea într-un front larg a tuturor forțelor și mișcărilor de masă îndreptate împotriva claselor exploataatoare, împotriva încercărilor acestora de a-și restaura dominația.

Schimbările calitative în socialism și comunism, datorită caracterului esențialmente neantagonist al contradicțiilor, au cu preponderență un caracter treptat.

Analiza legăturii dintre schimbările cantitative și cele calitative ne permite să evidențiem și caracterul *relativ* al acestei distincții. Ceea ce într-un sistem de referință reprezintă o schimbare calitativă devine în alt sistem o schimbare cantitativă. De pildă, trecerea de la un izotop la altul e o schimbare cantitativă în raport cu elementul chimic dat, dar în raport cu izotopii e o schimbare calitativă. Trecerea de la o varietate la alta e o schimbare cantitativă în cadrul speciei, dar calitativă în raport cu varietățile.

Trecerea de la capitalismul premonopolist la cel monopolist e o schimbare cantitativă din punctul de vedere al orînduirii capitaliste, dar este o schimbare calitativă dacă analizăm etapele capitalismului.

Un alt aspect tot atît de important îl constituie *adîncimea* saltului calitativ respectiv. Putem face distincție între salturi calitative mai profunde și mai puțin profunde, în strînsă legătură cu relativitatea distincției dintre schimbările cantitative și cele calitative.

2. 6. Trecerea de la calitate la cantitate

Trecerea cantității în calitate își are reversul dialectic în trecerea calității în cantitate, pentru a utiliza limbajul hegelian. Aceasta înseamnă că o calitate nou apărută presupune o nouă determinare cantitativă, presupune trecerea la raporturi cantitative proprii ei. De aceea, dacă acumulările cantitative duc la schimbări calitative, noua calitate, o dată apărută, determină alt ritm și alte legi ale schimbărilor cantitative. Ca urmare a acestui fapt, caracteristicile cantitative anterioare îi sînt inaplicabile.

a) Un exemplu ne poate furniza analiza schimbării forței de coeziune între elementele sistemelor în cazul trecerii de la un sistem la altul. În sistemele cosmice de tipul galaxiei noastre, energia de legătură pe unitatea de masă este relativ mică. Aici acțio-

vers proporționale cu pătratul distanței dintre corpuri. Trecînd

constatăm că energia de legătură crește rapid. Între molecule, pe acționează forțe electrice care depă-

șesc cu mult forțele gravitaționale. Forțele care leagă electronii cu nucleele în atomi sînt și mai mari, iar cele intranucleare sînt de 1 000 de ori mai mari decît în atomi. Deci, *cu cît sistemul are dimensiuni mai mici, cu atît crește energia de legătură și, invers, cu cît crește sistemul, cu atît energia de legătură existentă este mai mică*, înclt la anumite dimensiuni energia cînetică poate deveni mai mare decît energia legăturilor gravitaționale. În sisteme calitativ diferite se evidențiază corelația specifică dintre dimensiunile sistemului și forțele de coeziune ce le caracterizează.

b) Un alt aspect care poate ilustra influența schimbărilor calitative asupra celor cantitative este *creșterea logică a ritmului dezvoltării* pe măsura trecerii de la o stare calitativă a materiei la alta mai complexă. În natură nevie, sistemele se dezvoltă foarte încet, schimbările calitative progresive avînd loc în zeci și sute de milioane de ani. În natura vie, ritmul dezvoltării este mult mai rapid și se accelerează pe măsura apariției unor forme mai desăvîrșite de organizare. În societatea umană se constată de asemenea o accelerare a ritmului pe măsura trecerii de la o orînduire inferioară la alta superioară.

Prin urmare, după apariția calității noi are loc procesul stabilizării ei relative, ceea ce creează premisele pentru noi acumulări cantitative. Aceasta este tocmai trecerea de la calitate la cantitate.

Sintetizînd, se poate afirma că devenirea poate fi privită și ca un proces de trecere de la cantitate la calitate și, invers, trecerea fiind discontinuă și continuă în același timp, că nu există schimbare calitativă fără schimbare cantitativă, după cum nu există schimbări cantitative care să nu ducă la un moment dat la schimbări calitative. Schimbările cantitative și cele calitative sînt deci două laturi inseparabile ale devenirii universale.

Reamintim că schimbările cantitative nu modifică în anumite limite natura fenomenului, în timp ce prin schimbările calitative fenomenul sau obiectul se transformă în altceva. Saltul reprezintă tocmai trecerea de la o calitate la alta.

2. 7. Critica unor denaturări metafizice

Concepția materialist-dialectică asupra unității dintre schimbările cantitative și cele calitative se opune cîtorva variante de gîndire metafizică unilaterale prin aceea că reduc devenirea fie numai la schimbări cantitative, fie, dimpotrivă, dar mai rar, nu descîfrează semnificația dependenței modificărilor calitative de

al devenirii în verigi izolate.

Am văzut și în analiza determinației calitative că negarea schimbărilor calitative este caracteristică oricărei gândiri mecaniciste, care fie că reduce totul la procese mecanice, fie că reduce calități superioare la altele inferioare. Acesta este cazul încercării de a explica toată structura universului pornind de la un câmp unic, de a explica viața prin mișcarea mecanic-cuantică sau aceea de a nu recunoaște necesitatea trecerii calitative de la capitalism la socialism.

Orice tentativă de a șterge deosebirea calitativă dintre socialism și capitalism și de a frâna lupta revoluționară a proletariatului este până la urmă sortită eșecului. Marxismul a arătat că realizarea obiectivelor fundamentale, înlăturarea exploatării, are loc numai în urma unui salt calitativ, în urma revoluției proletare, care instaurează puterea clasei muncitoare în stat. Filozofia marxistă, scoțind în evidență unitatea dintre schimbările cantitative și cele calitative, susține în același timp că este inadmisibilă confundarea lor, *ștergerea oricărei deosebiri dintre ele*. În politica partidelor comuniste și muncitorești, această indicație metodologică generală trece ca un fir roșu; ea atrage atenția asupra pericolului pe care-l prezintă pierderea din vedere a deosebirilor calitative, a opoziției esențiale dintre clasa muncitoare și burghezie.

Cealaltă extremă a gândirii metafizice în această relație o constituie negarea caracterului necesar, în ultimă instanță, al schimbărilor calitative și deci negarea dependenței lor necesare de modificările cantitative. În științele naturii, exemple tipice pentru acest mod de a gândi ne-a oferit teoria lui Cuvier și mutaționismul indeterminist. După cum se știe, Cuvier a elaborat teoria sa a cataclismelor pentru a explica diversitatea organismelor descoperite în diferite strate geologice. În absența unei explicații reale, acest mare savant, cu realizări remarcabile în domeniul anatomiei comparate, a rămas prizonierul unei gândiri metafizice în palcontologie. A înțeles corelația și interdependența organelor, dar nu a putut să se ridice deasupra atmosferei metafizice a timpului în interpretarea mecanismelor modale ale devenirii.

În biologie, acest mod de gândire a mai fost reprezentat și prin mutaționismul indeterminist clasic (De Vries de pildă), prin afirmația că mutația are loc cu totul întâmplător, fără vreo cauză materială determinată. Noile însușiri, noua calitate care la naștere nu ar fi în legătură cu dezvoltarea anterioară a individului

nimic mai mult. De notat că aspectele de interpretare indeterministă continuă și la unii teoreticieni ai geneticii moleculare.

Alături de interpretările indeterminate apar însă mai convingătoare cele care explică mutațiile prin cauze obiective, nu rareori provenind și din exterior. În acest fel este depășită interpretarea unilaterală, ajungând până la conceptul metafizic și uneori idealist al imortalității plasmelor ereditare. Biochimia modernă a contribuit la spulberarea mitului unei eredități absolut autonome atât față de mediu, cât și față de metabolism. Genetica moleculară a demonstrat pe baza biochimiei interdependența complexă dintre ereditate și metabolism.

În viața politică, un astfel de mod eronat de gândire aparține orientărilor aventuriste stângiste, caracterizate prin acțiuni pentru care încă nu s-au cointercondiționate, care n-au fost pregătite prin evoluția evenimentelor, acțiuni care, oricât de „revoluționare” ar părea la prima vedere, nu pot duce la succes, ci doar la compromiterea scopului. Caracteristică tuturor orientărilor stângiste este neluarea în considerare a stării de spirit, a nivelului conștiinței

2. 3. Concluzii

Trecerea cantității în calitate are un caracter universal, dezvăluind de fapt atât dinamismul în interiorul unei calități, cât și trecerea de la o calitate la alta. În acest fel este vorba de o unitate organică între stabilitate și variabilitate prin condiționarea lor reciprocă. Nu poate fi gândită stabilitatea fără variabilitate, dar nici variabilitatea fără anumite aspecte constante, stabile ale mecanismelor sale. Saltul calitativ, o dată produs, deschide calea spre o nouă schimbare calitativă. De aceea cercetarea devenirii universale nu se poate opri la dezvăluirea unității dintre cantitate și calitate, la reliefarea trecerii de la o calitate la alta.

Pasul următor îl reprezintă descifrarea mecanismelor profunde care explică dinamismul în interiorul calității, dar și mecanismele generatoare de noi calități. Pentru aceasta este necesară abordarea contradicției, care ne va permite trecerea de la întrebarea cum e dinamismul universal la întrebarea de ce este așa. Treptat se clarifică astfel misterul creației și al creativității existenței în general.

3. Devenirea ca unitate și luptă a contrariilor

Stabilitatea calitativă, identitatea lucrurilor și a proceselor cu ele însele și variabilitatea lor pot fi mai profund înțelese atunci când, adâncind analiza, încercăm să descoperim cauzele acestor două ipostaze ale devenirii. De ce lucrurile și procesele finite din univers sînt ceea ce sînt, își păstrează pe o anumită întindere spațiotemporală identitatea și de ce ele devin altceva?

Răspunsul la această problemă complexă a filozofiei tuturor timpurilor îl oferă, în bună parte, *teoria contradicției*. Așa cum am văzut în paragraful cu privire la *autodinamismul existenței*, explicarea *cauzală* a acestuia duce la descoperirea *contradicției ca izvor* alît al echilibrării dinamice, cît și al trecerii la o nouă stare de echilibru dinamic.

Adepții valorii explicative a teoriei contradicției au reliefat că autodinamismul existenței, în general, nu poate fi argumentat decît prin constatarea că fiecare obiect sau fenomen al realității (materiale și spirituale) este caracterizat prin prezența unor aspecte, laturi și tendințe ce se presupun și se exclud reciproc, alcătuiind în ultimă instanță unități contradictorii complexe. Fiecare obiect sau fenomen al realității este alcătuit dintr-o rețea complexă de asemenea laturi, tensiuni în neconținută luptă.

a. *Caracterizarea contradicției*. Într-o cercetare oarecum simplificatoare, din acest complex de tendințe opuse și în neîncetată luptă se poate desprinde *contradicția*, care, în forma sa cea mai rudimentară, este alcătuită din două laturi contrare, aflate în *relație de presupunere și excludere reciprocă*.

Penru ca o contradicție să fie reală, cele două laturi alcătuitoare trebuie să coexiste, iar tensiunea dintre ele să aibă durată, deci să se desfășoare în timp, procesual. Este limpede deci că existența contradicției este condiționată de prezența ambelor laturi contrare și că numai *raporturile de presupunere și de excludere*, de tensiune dintre ele îndreptățesc reliefarea caracterului contradictoriu al proceselor realului. De aici se pot desprinde două puncte de plecare pentru analiza ulterioară:

a) constatarea că contradicția este un proces;

b) că ea există atîta timp cît își menține existența ambele contrarii. Înlăturarea unui contrar în devenire aduce cu sine neapărat înlăturarea contradicției în întregime, trecerea ei în altceva.

Așa, de pildă, putem vorbi despre unitatea contradictorie dintre nucleu și învelișul electronic al unui atom, despre unitatea contradictorie dintre asimilație și dezasimilație în cadrul metabolismului, dintre inhibiție și excitație în cadrul proceselor nervoase

ca unități procesuale, a căror existență este condiționată de prezența ambelor laturi contrare.

Existența concomitentă pe o anumită înțindere de timp a contrariilor este, prin definiție, o existență care implică tensiunea reciprocă dintre contrarii. Excluderea permanentă a contrariilor astfel înțelese are loc în cadrul unei integralități date, la a cărei menținere contribuie atâta timp cât tensiunea reciprocă a laturilor contrare nu depășește unitatea lor.

În funcție de specificul proceselor sau al fenomenelor cercetate se poate atunci adăuga constatarea că, deși unitatea și tensiunea contrariilor se presupun în cadrul unei contradicții, unitatea asigură cadrul stabilității procesului, în timp ce tensiunea contrariilor este răspunzătoare de dinamismul propriu oricărei stabilități, precum și de destrămarea, în cele din urmă, a unității date de contrarii, a contradicției ca integralitate.

Pornind de la aceste constatări, apare limpede atât justificarea tezei că unitatea și tensiunea sînt și relative, și absolute, precum și justificarea tezei că unitatea contrariilor ar fi relativă, iar lupta, tensiunea lor ar fi absolute.

În cazul primei afirmații se are în vedere faptul că pentru a putea fi vorba de existența unei contradicții reale este absolut necesară coexistența contrariilor, coexistență care presupune unitate și luptă. Întrucît contradicția ca unitate a contrariilor are un caracter universal, înseamnă că cele două aspecte sînt nelipsite în orice contradicție și în acest sens absolute. Întrucît contradicția există prin forme concrete, particularizate, ea are un caracter relativ, temporar, trecător și, în acest fel, trecătoare, temporare sînt și presupunerea reciprocă a contrariilor concrete și tensiunea dintre ele.

Dacă însă trecem la un alt nivel al analizei și cercetăm ponderea celor două aspecte pentru mecanismele explicative ale devenirii, constatăm că aspectul unității are un caracter conservator, în timp ce aspectul tensiunii este mobilizator, dinamizator, în-

continuitatea devenirii, fiind răspunzătoare deopotrivă de stabilitate și de variabilitate.

Acest aspect al lucrurilor este prezentat adesea prin afirmația că lupta, tensiunea sînt absolute, în sensul că ele asigură și dinamismul stării calitative date, și trecerea la o nouă stare calitativă. Iată de ce rolul de motor, de izvor al schimbărilor aparține cu preponderență tensiunii, respingerilor, negativității, cu o figură de stil „luptei” contrariilor. În acest sens trebuie înțelese

toate teoretizările lui Marx referitoare la pozitivitatea negativității și la negativitatea pozitivității (în fond în cel mai nuanțat spirit hegelian).

contrariilor în raport cu unitatea lor, care este apreciată ca relativă, poate fi mai profund înțeleasă în lumina procesualității contradicției.

3. 1. Contradicția ca proces

Rarori contrariile au exact aceeași intensitate. Variabilitatea intensității contrariilor este răspunzătoare în toate procesele de faptul că dinamismul echilibrului înseamnă permanenta lui alterare și permanenta lui refacere. Dar această alterare și refacere a echilibrului, a stabilității pot îmbrăca diverse forme. În cazurile cele mai simple de structurare a sistemelor, clădite pe simetria acțiunii și a reacțiunii (cu deosebire în natura nevie), stabilitatea dinamică a unui sistem este alterată și se trece la stabilitatea dinamică a unui alt sistem, fără modificarea sensibilă a rolului contrariilor în interiorul sistemului dat.

Dar, pe măsură ce trecem la sisteme cu echilibrare dinamică mai complexă, se poate pune în evidență în procesualitatea contradicției modificarea ponderii contrariilor. Astfel se poate evidenția, de pildă, în existența organismelor complexe faptul că în perioada de tinerețe este mai pronunțată funcția asimilației decât cea de dezasimilație, pentru ca în perioada de îmbătrânire lucrurile să se petreacă invers; în același mod putem evidenția o diferențiere între predominanța aspectelor excitative ale activității sistemului nervos în tinerețe și ale celor protector inhibitive în perioada lui de îmbătrânire. Aici modificarea ponderii contrariilor înseamnă modificarea rolului îndeplinit de un contrar sau altul într-o contradicție. Afirmatia lui Mao Tzedun trebuie înțeleasă în sensul că *contrariile își schimbă locurile* în cadrul unei unități, și anume pot deveni din principale secundare și invers.

Complexitatea situațiilor în societate este foarte grăitoare în acest sens. Urmărind evoluția raporturilor dintre clasele fundamentale ale societății capitaliste, se poate evidenția limpede că

explicația victoriei unei asemenea revoluții.

Dar acest exemplu, dezvoltat în continuare, permite și o adîncire a analizei pentru explicitarea altei expresii rîspîndite în dialectica contradicțiilor, și anume *aceea a trecerii unui contrar în contrariul său*. Această trecere poate fi privită nu numai ca schimbare a pozițiilor contrariilor în interiorul contradicției date, ci și ca ieșire dintr-o contradicție atunci cînd mecanismul soluționării contradicției presupune înlăturarea unui contrar, dar menținerea și transformarea calitativă a celuilalt prin includerea lui într-o rețea complexă de noi interacțiuni.

Analiza exemplului dat mai înainte ne permite să reliefăm faptul că în saltul calitativ de la capitalism la socialism este înlăturată burghezia, iar proletariatul, transformîndu-se din clasă lipsită de orice mijloace de producție în clasă posesoare a principalelor mijloace de producție, realizează tocmai ceea ce se poate înțelege prin *trecerea unui contrariu în contrariul său*.

Revenind la rolul decisiv al tensiunii dintre contrarii pe baza celor spuse mai înainte, putem reliefa încă o dată faptul că *contradicția*, ca interacțiune între laturi contrare, *este un proces* în cadrul căruia tensiunea, excluderea reciprocă este esențială, determinînd schimbarea fiecărui contrar în parte și raportul reciproc dintre contrarii. Mai curînd sau mai tîrziu, acest proces duce la o schimbare calitativă, la o nouă unitate de contrarii. De aceea procesul desfășurării contradicției nu poate fi separat de procesul rezolvării sale, care înseamnă apariția unei noi contradicții, a unei noi unități de contrarii.

Chiar acolo unde nu se poate pune ușor în evidență sensul progresiv sau regresiv în interiorul fenomenelor, deci nu se poate vorbi de schimbarea ponderii contrariilor, avem de-a face cu un echilibru dinamic, rezultat din permanenta tensiune a contrariilor și cu o stabilitate relativă, care durează atît timp cît se menține unitatea contrariilor.

Realitatea, la toate nivelele sale, este extrem de complexă, ceea ce face să nu existe obiect sau proces reductibil, în fond, la o simplă unitate de contrarii. Dimpotrivă, fiecare obiect se prezintă ca o rețea complexă de elemente ce se presupun și se exclud reciproc, și în această rețea de interacțiuni putem distinge o *multitudine de contradicții*, fiecare avînd pondere diferită în echilibrarea sau în dinamizarea sistemului dat. Analiza reliefează și de data aceasta că corelarea teoriei tradițional filozofice a contradicției cu noile aspecte ale teoriei determinismului și structuralismului ne permite atît o înțelegere mai adîncă a contradicției

prisma teoriei contradicției.

Această precizare ne permite să reliefăm, pe de altă parte, caracterul universal al contradicțiilor, precum și complexitatea, varietatea lor calitativă.

3. 2. Universalitatea contradicțiilor

Nu e niciodată de prisos reliefarea faptului că afirmarea universalității contradicțiilor, ca teză fundamentală pentru gândirea dialectică este totodată și una din tezele esențiale explicative ale autodinamismului existenței, proprii materialismului autentic. Universalitatea contradicțiilor sprijină teza autodinamismului și o argumentează, întrucât relevă pretutindeni prezența *tenșiunilor interne*, care sînt răspunzătoare, în ultimă instanță, de neîntrerupta, infinita schimbare a tot ce există, conform celebrei imagini filozofice preluate de Engels de la Goethe, că „tot ce se naște merită să piară”. Devenirea universală ni se prezintă atunci nu numai ca trecere calitativă fără început și fără de sfîrșit, ci și ca naștere și rezolvare a contradicțiilor, alcătuitoare a stărilor calitativ distincte.

Afirmarea universalității contradicțiilor înseamnă reliefa-rea existenței lor atît în realitatea obiectivă, cît și în realitatea subiectivă, cu precizarea firească a faptului că conștiința umană a reușit să elaboreze mecanisme corespunzătoare de cunoaștere, pentru a descoperi și reda contradicțiile realului material, ale celui spiritual și ale realului, constituit ca împletire între material și spiritual.

Această înțelegere a faptelor, profund materialist-dialectică, s-a constituit într-o confruntare cu diverse puncte de vedere impregnate de metafizică și idealism. Fără îndoială că cea mai radicală poziție antidialectică, în fond, este poziția școlii eleate, care susține că *adevărată existență este mereu identică cu sine*, de nimic fisurată, plină și că, prin urmare, în adevărata existență nu poate fi vorba de contradicții. Contradicțiile sînt proprii doar erorilor gândirii, care, pentru a reda autentic existența, este datorate să le elimine. Analiza detaliată a imposibilității mișcării, pe care o întreprinde Zenon în *aporille* sale rămase celebre pînă astăzi, se întemeiază pe corelarea a două idei fundamentale pentru filozofie: ideea că existența adevărată, fiind desăvîrșită, este plină,

gî
tor:
țil

car

prima, că mișcarea este o aparență senzorială, care nu poate fi redată de concepte.

Raționamentul desfășurat de Zenon ca reprezentant al eieatismului era evident. Pentru a putea fi reală, mișcarea ar trebui să fie contradictorie. Or, contradicția nu există decît în erorile gîndirii. Deci mișcarea e o aparență. Dar nu numai atât; pentru a-i dovedi inexistența adevărată, era necesară și o analiză conceptuală a mișcării. Ceea ce tocmai a întreprins Zenon în aporiile sale. Dar rezultatul analizei s-a transformat în contrariul său și, pe acest temel, Zenon este socotit și astăzi ca unul dintre primii teoreticieni ai dialecticii. El a demonstrat *caracterul contradictoriu al mișcării*, chiar dacă a folosit această demonstrație pentru a nega mișcarea. Și gîndirea ulterioară nu a făcut, printre altele, decît să reia discuția de pe un alt plan, adică de pe planul *acceptării* ideii că realitatea este contradictorie în ultimă esență și de aceea într-o permanentă mobilitate.

Identitatea cu sine apărea în acest caz numai ca o ipostază relativă a existenței, întrucît era pătrunsă de deosebiri în concretitudinea sa și întrucît deosebirile existente sub formă de contradicții duceau în cele din urmă la anularea identităților existente, la trecerea lor în altceva. Pe de altă parte, era limpede pentru condiționarea reciprocă a planului ontologic și gnoseologic în meditația filozofică că afirmarea existenței contradicțiilor în realitate trebuie să fie în principiu însoțită de ideea că e posibilă punerea lor în evidență, surprinderea lor. Dacă privim din acest unghi de vedere lucrurile, Zenon și-a făcut datoria față de școala căreia îi aparținea, corelînd tocmai cele două aspecte ale problemei, dar în sens invers, adică încercînd să demonstreze că nu există contradicții reale, întrucît ele nu pot fi gîndite, nu pot fi exprimate în concepte.

O altă variantă de interpretare metafizică a contradicțiilor aparține celor care consideră că natura, în ansamblul său, are particularitățile existenței eleate și că numai spiritul uman este capabil de fisurări, de contradicții, și, întrucît societatea umană este un ansamblu de existențe umane care includ momentul spiritual, se poate accepta ideea existenței contradictorii doar pentru ființa umană și pentru sistemele pe care le alcătuiește ea. Majoritatea gînditorilor aparținînd acestei variante se consideră a fi continuatori ai lui Hegel, deși acesta a susținut universalitatea contradicțiilor. Cum este compatibilă o astfel de interpretare a hegelianismului cu tezele enunțate de însuși Hegel? Ea este compatibilă în măsura în care Hegel este conceput ca un teoretician spiritualist,

· spiritualității existenței în întregimea sa și introduc teza restrictivă potrivit căreia dialectica nu există decât ca *dialectică a spiritului uman, a conștiinței*. Aici se înscriu gânditorii existențialiști, dintre care am putea aminti pe M. Merleau-Ponty și J.P. Sartre. La Sartre, de pildă, existența în sine își are originile în conceptul cleat al existenței, căci 1 se refuză total dialecticitatea. Existența este plinul, pozitivitatea absolută lipsită de orice fisură, de orice negație. De aceea ea este imobilă, fără devenire, fără transformabilitate, fără contradicție. De aici negarea sau punerea sub semnul întrebării a dialecticii în natură, proprie acestei categorii de gânditori, precum și negarea în ultimă instanță a *obiectivității dialecticii sociale*.

· În cele din urmă am putea aminti și pe adversarii categoriei ai dialecticii cunoașterii umane, reprezentați de o serie de gânditori neopozitiviști, mai cu seamă în perioada de vîrf a influenței școlii, adică în al doilea sfert al secolului al XX-lea.

Problema centrală a adepților dialecticii marxiste este de a

lității spirituale în al doilea rînd, precum și capacitatea cunoașterii umane de a dezvălui cu procedeele ce-1 stau la dispoziție existența contradicțiilor realului material și spiritual.

Dintre cele trei ipostaze ale problemei centrale ce se ridică în fața dialecticianului marxist, cea mai dificilă este cea referitoare la modalitățile de a reda în gândire contradicțiile realului, precum și mecanismul contradictoriu al cunoașterii însăși. Parafrazîndu-l pe Lenin, am putea afirma că problema nu se reduce la întrebarea dacă există contradicții, ci cum pot fi ele exprimate în logica conceptelor.

Pentru toți este clar că contradicțiile din gândire pot fi împărțite în două grupe: „contradicții logice” subiective, care provin din utilizarea unor noțiuni imprecise, și contradicțiile care oglindesc realitatea contradictorie (obiectivă și subiectivă) în mod adecvat. Eliminarea celor dintîi este o condiție a oricărei gândiri adevărate, valabilitatea generală a principiului noncontradicției din logica elementară constînd în faptul că el constituie un mijloc de eliberare a gândirii de toate contradicțiile subiectului gânditor cu sine însuși.

· Discuții s-au dus în literatura marxistă în legătură cu modalitățile de redare a contradicțiilor realului. Din anumite texte engeliene și din altele leniniste care prelungeau comentariul hegelian referitor la aporiile lui Zenon, se poate desprinde concluzia că e necesar să se facă o distincție între redarea deplasării în spațiu și a re-

zultatului deplasării, să se gîndească mișcarea ca unitate a continui-

primarea contradicțiilor realului sînt necesare forme specifice logicii dialectice, forme în care principiul noncontradicției nu mai acționează. Dar acest punct de vedere a fost depășit de studii mai complexe. O serie de teoreticieni marxisti (A. Schaff, A. Zinoviev, G. Klaus, A. Dumitriu etc.) au reușit să argumenteze că principiul noncontradicției din logica elementară este compatibil pe deplin cu redarea contradicțiilor realului. Pe fondul principiilor logicii elementare, gîndirea umană este capabilă să surprindă și să redea dialectica realului.

Desigur universalitatea contradicției, pe lângă afirmarea prezenței sale în realitatea materială și cea spirituală, mai presupune și sublinierea faptului că *nu există moment, etapă în devenirea proceselor finite*, ca și în universul infinit, în care să se poată reliefa absența contradicțiilor. Acest mod de a privi universalitatea contradicției implică problema complexității tuturor obiectelor și fenomenelor lumii, integrînd ideea ineputibilității materiei în adîncime. Totodată universalitatea contradicției trebuie privită nu numai sub aspect cantitativ, ci și sub *aspect calitativ*: la teza conform căreia fiecare obiect, proces sau fenomen este o rețea de interacțiuni contradictorii se adaugă și constatarea ponderii diferite pe care o au aceste interacțiuni în interiorul sistemului dat sau în relația dintre sisteme atunci cînd nu ocolim faptul evident că realitatea în ansamblu este contradictorie.

Studiul contradicției în filozofia tradițională impune deci desprinderea de sine stătătoare și a problemei *complexității și varietății calitative* (a specificității) contradicțiilor.

3. 3. Relația dintre contradicțiile interne și cele externe .

Filozofia dialectică tradițională pune în evidență distincția dintre *contradicțiile interne și cele externe*, așa după cum făcea, în general, distincție între factorii interni și cei externi.

Este clar că distincția dintre intern și extern este relativă,

bilite între ceea ce este intern și ceea ce este extern.

La nivelul actual al dezbaterii complexității contradicțiilor, în

lumina progreselor realizate și de abordarea structuralistă a realului, se pot discuta. pe de o parte, contradicțiile dintre elementele alcătuitoare ale unui sistem și, pe de altă parte, contradic-

ții fiind într-un fel sau altul corelabile cu aceste două tipuri. Astfel, contradicția dintre două sisteme este reductibilă la contradicția dintre elemente de îndată ce schimbăm cadrele de referință și includem cele două sisteme în luptă în calitatea lor diferită de elemente ale unui suprasistem. Structurarea pe nivele a realității demonstrează cu prisosință că acest mod de a privi lucrurile este pe deplin întemeiat.

Dar acesta este numai un aspect al problemei. Teoria sistemelor arată limpede că *relația dintre intern și extern* nu poate fi analizată independent de relația dintre *întreg și parte*, întrucât, după cum am mai amintit, *întregul* își pune pecetea asupra părților. și, cu cât sistemul e mai complex, această însușire devine mai evidentă. Iată cum teoria *complexității contradicțiilor* a câștigat în adâncime, corelând relația intern-extern cu relația întreg-

Teoria tradițională a relației dintre contradicțiile interne (înțelese de obicei drept contradicții interioare unui obiect sau proces) și cele externe (înțelese ca exterioare) reliefa rolul *decisiv* al contradicțiilor interne atât în conservarea stării calitative, cât și în schimbarea ei, și implicit rolul secundar al contradicțiilor externe, care nu pot acționa decât prin intermediul contradicțiilor interne. Abordarea structuralistă, din cadrul teoriei sistemelor, a diverselor nivele ale existenței a permis o sensibilă nuanșare a tezelor dialecticii tradiționale.

Astfel, dezvoltarea unui sistem este prezentată în această nouă lumină ca datorându-se atât contradicțiilor lui interne, cât și contradicțiilor sistemului, în care intră ca parte constitutivă. Formarea unui anumit nucleu este rezultatul interacțiunii dintre nucleonii constitutivi, deci depinde în ultimă analiză de nucleoni (și, mai profund, de structura lor internă). Dar această nouă integritate își pune, la rîndul ei, pecetea asupra elementelor constitutive; nucleonii legați în nucleu se deosebesc ca masă și ca energie de nucleonii „liberi”. Noilor interacțiuni apărute le corespund deci modificări ale purtătorilor materiali respectivi.

Pe de altă parte, *pecetea acțiunii sistemului* asupra elementelor, care sînt și ele, la rîndul lor, sisteme, crește pe măsură ce

vedere al factorilor declanșatori de schimbări calitative. Contradicțiile interne au uneori un rol decisiv în consecrarea unei anumite stări calitative. Astfel stabilitatea relativă a nucleului alcătuit dintr-un număr egal de protoni și neutroni se explică prin forțele egale de atracție și de respingere specifice nucleului respectiv. În acest caz, punctul de plecare al schimbărilor calitative suferite de nucleele respective se află în exterior, în acțiunea diferitelor particule elementare exterioare nucleului. Când însă numărul neutronilor depășește pe cel al protonilor, stabilitatea nucleului este mai mică și are loc procesul de dezintegrare naturală. Atunci contradicțiile interne sînt punctul de plecare al schimbării calitative suferite de substanța radioactivă.

Iată de ce se subliniază cu înțelegere că stabilitatea și schimbarea calitativă a unui fenomen dat depind atât de contradicțiile sale interne, cît și de contradicțiile proprii sistemului, în care fenomenul dat se integrează ca parte constitutivă. Acest lucru devine evident în cercetarea cauzelor dezvoltării naturii vii.

În biologie au avut și au încă circulație teorii care rezolvă unilateral problema dezvoltării, fie absolutizînd acțiunea mediului extern (ectogeneza) și contestînd rolul structurii interne a organismelor, fie absolutizînd acțiunea factorilor interni ereditari (autogeneza) și negînd cu totul acțiunea mediului ambiant.

Ambele variante nu înțeleg corelația dintre factorii interni și cei externi în dezvoltarea biologică. Datorită faptului că forma biologică de mișcare presupune ca o condiție permanentă a exis-

in raport cu organismul viu. Dar acțiunea mediului ambiant depinde întotdeauna de structura internă a organismului respectiv, lucru evidențiat de succesele geneticii moleculare din ultimele de-

În cazul sistemelor vii crește ponderea mecanismelor interne atât în explicarea stabilității lor calitative, cît și a variabilității lor; tot astfel se întîmplă în cadrul vieții sociale dacă privim societatea ca un sistem integral în raport cu sistemele exterioare ei sau cele pe fondul cărora a apărut și se desfășoară.

Foarte valoroasă pentru adîncirea analizei contradicțiilor în strînsă legătură cu teoria sistemelor este ideea althusseriană a *supradeterminării*, prin care Althusser urmărește să releve complexitatea contradicțiilor într-un sistem și faptul că, fiind inseparabile de sistemul în cadrul căruia se exercită, ele sînt în cele din urmă determinate de diversele nivele și de diversele instanțe ale sistemului pe care îl animă. Althusser se referă în analiza sa

doar la *contradicțiile sociale*, opunînd modului hegelian modul marxist complex de a înțelege contradicția.

Dar întrucît această analiză se face în funcție de teoria sistemelor, este posibilă o extindere a interesantelor și gătoarelor sale concluzii asupra teoriei contradicției în general. Astfel se poate accepta diferența reliefată de Althusser între modul hegelian și cel marxist de a înțelege contradicția, cu deosebire contradicția socială. Hegel concepea, în fond, contradicția ca exclusiv determinată din interior, ca expresie a simplității maxime a principiului intern, care constituie esența contradicției fundamentale a sistemului dat. Raportînd analiza cu deosebire la istorie (dar ea se poate extinde liniștit asupra întregului sistem gîndit de Hegel), Althusser releva că în acest mod arbitrar de a înțelege mecanismul contradicției se dezvoltă, în fond, structura dialecticii hegeliene, în centrul căreia se află contradicția, care are sarcina de a orienta în chip magic conținuturile concrete ale acestei lumi spre scopul final întrevăzut de Hegel.

Analiza althusseriană este pilduitoare prin modul în care descifrează legătura intimă dintre finalismul hegelian și concepția sa asupra contradicției. Totodată această analiză relevă conținutul complex structuralist al modului în care Marx a conceput teoria contradicției, și cu deosebire a contradicției sociale.

Să reținem la acest punct al cercetării superioritatea modului marxist de a înțelege caracterul complex al contradicției. Orice contradicție, oricît ar părea de simplă, este întotdeauna *supradeterminată*, și tocmai această supradeterminare reprezintă *modul marxist de a înțelege complexitatea contradicțiilor realității în general, a realității sociale îndeosebi*, mod cu alit mai profund, cu cît este intim străbătut, alături de ideea integralității, și de ideea dependențelor de suprasisteme. Și cu aceste precizări referitoare la *complexitatea contradicțiilor realității* putem păși la cercetarea *contradicției fundamentale* într-un sistem dat de contradicții.

În ansamblul contradicțiilor proprii unui fenomen se poate distinge de cele mai multe ori o contradicție fundamentală, care îl caracterizează de la apariție pînă la dispariție, fiind determinantă pentru toate celelalte contradicții. Ea este inseparabilă de sistemul în cadrul căruia se exercită, de condițiile sale de existență și de diversele nivele pe care le determină. De aici putem desprinde, împreună cu Althusser, concluzia că orice contradicție fundamentală, aparent simplă, este întotdeauna supradeterminată;

pildă, contradicția dintre capital și muncă nu este niciodată simplă; ci întotdeauna specificată de formele și de împrejurările istorice concrete în care se dezvoltă. Analizând aceste *specificări*, Althusser amintește formele suprastructurii, situația istorică internă (ca trecut națională) și externă (contextul mondial existent) etc. Toate aceste precizări sînt necesare apoi pentru a distinge într-un sistem analizat, pe fondul contradicției fundamentale, eventuale contradicții cu funcție principală într-o perioadă anumită din dezvoltarea sistemului.

Dar, desigur, aceste aspecte apar mai clar în *studiul varietății calitative a contradicțiilor, a specificității contradicțiilor* pe care l-a analizat amplu Engels în *Dialectica naturii*, în strînsă legătură cu formele mișcării și asupra căreia a revenit apoi Mao Tzedun, dar cu referiri speciale la domeniul vieții sociale.

3. 4. Tipologia contradicțiilor

În literatura filozofică marxistă au apărut timide încercări de clasificare a tipurilor de contradicții, care să depășească tradiționala precizare că contradicția constituie conținutul și izvorul oricărui dinamism. Astfel s-a remarcat, de pildă, că mult discutata contradicție a deplasării mecanice reprezintă doar o descriere a acestei deplasări ca unitate a stabilității și nestabilității și că ea nu cuprinde nici o indicație cu privire la cauzele deplasării mecanice. S-a relevat că sublinierea naturii corpuscular-ondulatorii a microobiectelor reprezintă de asemenea o descriere a notelor esențiale ale acestora, fără relevarea explicită a cauzelor dinamismului.

În natura nevie, în lumea fizico-chimică, contradicția fundamentală care explică atât dinamismul, cît și echilibrul în general este contradicția dintre *atracție* și *respingere*. Engels a acordat o deosebită atenție în *Dialectica naturii* contradicției dintre atracție și respingere, arătînd că forțele de atracție și de respingere se condiționează reciproc. Într-un anumit corp sau sistem de corpuri poate predomina o anumită perioadă de timp forța de atracție sau de respingere, dar nici una dintre ele nu poate să dispară total. Deoarece nu există sisteme absolut închise, interacțiunea sistemului cu alte sisteme va genera forța care să se opună celor predominante în momentul dat.

În natura nevie, mișcarea apare ca rezultat al interacțiunii diferitelor forme de atracție și de respingere. Astăzi am depășit cu

respingere. Unitatea dintre atracție și respingere de diferite tipuri este o condiție necesară a echilibrării dinamice a oricărui sistem fizic sau chimic, precum și a indestructibilității cantitative a mișcării în univers.

Natura vie se caracterizează de asemenea printr-o serie de contradicții specifice, inexistente în cazul treptelor inferioare de structură a materiei și a formelor de mișcare corespunzătoare lor. Astfel esența vieții constă în contradicția dintre asimilație și dez-asimilație propriile structurilor vii, într-un schimb de substanță și energie contradictoriu cu condițiile de viață, care este de așa natură încât asigură conservarea și dezvoltarea organismelor în același timp. În lumea vie se manifestă foarte puternic, dar într-un mod specific, contradicția dintre stabilitate și variabilitate. Structurile vii posedă mecanisme riguroase de reproducere a textului genetic, fiind totodată supuse unei presiuni permanente din partea factorilor modificatori externi și interni.

Miraculoasă, după părerea specialiștilor, este, pe de o parte, capacitatea de conservare a structurilor vii și, pe de altă, capacitatea de a selecta din modificările apărute mai cu seamă pe cele ce nu micșorează, ci chiar măresc capacitatea de explorare și de exploatare a mediului de către organism.

Iată de ce caracterizarea esenței contradictorii a vieții și discutarea progresului contradictoriu biologic nu se pot face decât luând în considerare și contradicția dintre organism și mediu (ca o supradeterminare a contradicțiilor interne ale organismului). Celelalte contradicții, proprii naturii vii, dintre specii și în interiorul speciilor pot fi înțelese numai în lumina interacțiunii dintre organism și mediu. Iată cum, și în natura vie, atît esența fenomenelor biologice, cît și cauzele dezvoltării biologice au un caracter profund contradictoriu.

3. 5. Specificul contradicțiilor în viața socială

Spre deosebire de natură, ale cărei contradicții se desfășoară și se rezolvă în mod spontan, în societate, unde acționează oameni înzestrați cu conștiință și voință, contradicțiile sînt proprii activității umane, năzuințelor și intereselor oamenilor.

Ținînd seama de aceste particularități, clasicii marxism-lenin-

ism-len
tagonisti
dicții al

generati
tagonisti
exploat
societă
proletar

clasa 1

... sistem

trebuie să spunem de la început că în lucrările clasicilor marxism-leninismului noțiunile de contradicții „antagoniste” și „neantagoniste” sînt folosite pentru a arăta caracteristicile unor contradicții ale vieții sociale.

Antagonismele sînt contradicții izvorîte dintr-o opoziție totală, radicală de interese fundamentale ale oamenilor, opoziție care își are originea cu deosebire în proprietatea privată și exploatarea generată de ea. Caracteristic societăților bazate pe exploatare, antagonismul este în primul rînd expresia opoziției radicale dintre exploatare și exploatați, dintre clasele fundamentale ale acestor societăți : stăpîn de sclavi și sclav, feudal și iobag, capitalist și proletar, dar ele pot apărea și între clasele exploatoare și în interiorul unei clase exploatoare.

Contradicțiile antagoniste, fiind variate, diferă și prin gradul lor de acuitate. Contradicțiile antagoniste dintre exploatare și exploatați trec deseori pe planul al doilea atunci cînd interesele comune ale acestora sînt amenințate de lupta claselor asuprite. De aceea cea mai acută formă a contradicțiilor antagoniste este lupta dintre exploatare și exploatați, lupta dintre forțele sociale retrograde și cele progresiste, chiar dacă sînt și ele exploatoare.

Intrucît clasele sociale purtătoare ale vechiului opun rezistență, în general, în fața instaurării noilor rînduiri sociale, aceste contradicții se rezolvă în urma unei ascuțite lupte de clasă prin revoluții sociale, care, indiferent de formele pe care le îmbracă, reprezintă, în ultimă analiză, un salt calitativ progresiv.

Marxism-leninismul subliniază, pe baza generalizării experienței istorice, că, oricare ar fi forma de soluționare a contradicțiilor antagoniste dintre burghezie și proletariat, ea va avea caracterul unei *revoluții*, presupunînd cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare și organizarea noii puteri de stat.

Lupta dintre burghezie și proletariat în perioada saltului calitativ poate îmbrăca diferite aspecte, începînd cu războiul civil, forma cea mai acută de ciocnire a claselor, pînă la reeducarea păturilor burgheziei care nu manifestă opoziție. Ea are drept consecință finală desființarea burgheziei ca o clasă distinctă.

Dezvoltarea capitalismului contemporan oferă exemple grătore ale creșterii antagonismelor de clasă și, pe fondul lor, ale tuturor celorlalte tipuri de contradicții antagoniste din interiorul sistemului capitalist și dintre sistemul capitalist, pe de o parte, și sistemul socialist și țările de curînd eliberate de sub jugul colonial, pe de alta.

Dezvoltarea tehnicii și a productivității în capitalismul contemporan nu a avut ca urmare micșorarea inegalității repartiției

veniturilor, ci dimpotrivă. De aceea rolul clasei muncitoare, ca forță organizatoare și conducătoare a mișcării capabile să soluționeze contradicțiile capitalismului, este mai necesar ca oricând.

Analizând contradicțiile adânci și ascuțite care sfîșie sistemul mondial imperialist, constatăm că, pe fondul antagonismului dintre muncă și capital, contradicțiile dintre popor și monopoluri, militarismul crescînd, destrămarea sistemului colonial, contradicțiile dintre tînerele state naționale și vechile puteri colonialiste și mai ales creșterea forței socialismului slăbesc imperialismul mondial. Maturizarea acestor contradicții va duce în cele din urmă la victoria mondială a comunismului.

Desigur, rezolvarea acestei rețele complexe de antagonisme presupune o perioadă mai lungă sau mai scurtă de trecere de la capitalism la socialism, perioadă în care fundamentală rămîne contradicția dintre clasa muncitoare și burghezie, evident schimbată. Clasa muncitoare, deținătoare a puterii politice, întreprinde toate demersurile practice și teoretice necesare realizării bazei unitare economice și suprastructurii de ansamblu corespunzătoare acestei baze unitare.

Odată cu soluționarea aspectelor complexe (economice, politice și ideologice) ale antagonismului dintre clasa muncitoare și burghezie în perioada de trecere, fizionomia societății se schimbă, realizîndu-se un *fundament unitar economic, suprastructural, spiritual*. Ca o consecință firească, rețeaua de interacțiuni contradictorii face și ea saltul calitativ spre un alt tip de contradicții sociale, *contradicțiile neantagoniste*. Ele sînt tipice pentru fizionomia orînduirii comuniste, inclusiv pentru faza sa socialistă.

După cum am văzut mai sus, marxismul a insistat și insistă asupra specificului calitativ al contradicțiilor în socialism. Atacurile teoretice îndreptate împotriva interpretării marxiste a contradicțiilor sociale sînt legate cu deosebire de identificarea contradicțiilor sociale cu antagonismul. Lipsa de întemeiere a acestor atacuri poate fi dovedită prin analiza specificului calitativ al contradicțiilor neantagoniste.

În socialism, datorită naturii, calității deosebite a societății în raport cu orînduirile bazate pe clase antagoniste, se schimbă în mod radical alături esența contradicțiilor, cît și modul lor de rezolvare. Orice încercare de a pune aceste contradicții pe același plan cu cele existente în capitalism nu are întemeiere reală. Prin desființarea exploatarei, între clasele sociale și între grupurile de oameni nu mai există

rese. Laturile contradicțiilor neantagoniste se exclud numai sub anumite raporturi, în prezența unei unități multilaterale. În socialism, această unitate este proprie societății în ansamblu, caracterizând relațiile sociale în general.

În domeniul economic există relații de producție unice, interesul comun de realizare a societății socialiste și comuniste, interesul de a se realiza principiul socialist al repartiției și apoi cel comunist. Fondul comun de interese se manifestă pe planul suprastructurii mai ales sub forma unității moral-politice, exprimată prin alianța dintre clasa muncitoare și țărănimea muncitoare, prin colaborarea dintre oamenii muncii fizice și intelectuale, prin unitatea dintre partid, guvern și popor.

Desigur, unitatea proprie societății socialiste și comuniste nu poate fi înțeleasă ca o identitate absolută. O astfel de înțelegere îngust metafizică a unității este străină spiritului marxismului. În cadrul acestei unități apar contradicțiile neantagoniste, care se soluționează și ele prin lupta noului și victoria lui împotriva ve-

În cadrul societății socialiste, lupta dintre nou și vechi îmbracă diferite forme :

a) vechiul apare în primul rând sub forma obiectivă a rămănerii în urmă a unor anumite laturi și aspecte ale vieții sociale, care sînt depășite de cerințele mereu mai înalte ale progresului pe planul existenței sociale, de pildă rămănerca în urmă a unor ramuri industriale în raport cu altele, a agriculturii în urma industriei etc. ;

b) vechiul se manifestă în cadrul societății socialiste și sub forma rămășițelor ideologiei capitaliste, care se mențin în conduita oamenilor, în atitudinea lor față de muncă și față de societate. În acest caz, lupta dintre nou și vechi apare sub forma luptei împotriva rămășițelor ideologiei capitaliste în conștiința oame-

c) altori vechiul în conștiința oamenilor se manifestă sub forma închistării, a rutinei, a unui stil de muncă învechit, care nu mai poate ține pasul cu progresul real al societății. În acest caz, lupta dintre nou și vechi se prezintă sub forma luptei pentru eliminarea acestor rămăneri în urmă, a luptei împotriva rutinei, indolenței și inerției, a luptei pentru perfecționarea continuă a activității în toate domeniile, pentru sprijinirea și promovarea noului.

Odată cu trecerea la comunism, lupta dintre nou și vechi va îmbrăca forme specifice etapei respective de dezvoltare. Cu cît conștiința oamenilor va fi mai puternic pătrunsă de stilul de muncă comunist și de principiile moralei comuniste, cu atît ritmul

de dezvoltare a societății și de înlăturare a vechiului va fi mai

Cum se evidențiază vechiul în societatea socialistă și comunistă și cum se duce lupta împotriva vechiului? În socialism, acțiunea legilor dezvoltării sociale se află în mai mare măsură sub controlul oamenilor decât în orinduirile anterioare. Din această cauză, în condițiile societății socialiste crește importanța factorului subiectiv, tendințele obiective ale dezvoltării sociale împletindu-se mai profund cu activitatea subiectivă a oamenilor.

În primul rând, crește rolul conducător al partidului în promovarea noului în toate sectoarele de activitate, deoarece sarcinile devin tot mai complexe și mai multilaterale. Construirea socialismului și trecerea la comunism presupun participarea tot mai largă a maselor populare la conducerea economiei și a culturii, ceea ce duce la consolidarea necontenită a unității politice-morale a poporului. Creșterea democrației socialiste accentuează necesitatea de a uni rațional și a îndruma activitatea milioaneilor de oameni, îndreptând eforturile lor spre un țel unic, în direcțiile hotărâte ale construcției socialismului și comunismului, ceea ce explică creșterea rolului partidului pentru descoperirea și înlăturarea aspectelor vechi, perimate, în dezvoltarea și promovarea elementelor noi în toate domeniile de activitate.

Un mod eficace de dezvoltare a contradicțiilor dintre vechi și nou în societatea socialistă îl reprezintă formarea *spiritului critic și autocritic*, în ambele sensuri, atât de la vârful piramidei sociale spre baza sa, cât și invers. Educarea acestui spirit înseamnă totodată lărgirea formelor democratice de conducere a societății

logul dintre partidul conducător și cei conduși trebuie să se realizeze într-un climat spiritual care să permită *manifestarea curajului* de a avea o opinie nouă, de a lupta pentru realizarea acestei opinii, deci, de a învinge conformismul cald, dar în același timp total inefficient.

Cu cât societatea socialistă va găsi mai curînd și mai din plin asemenea stimulente, cu cât îi va cultiva mai din plin, cu atât va fi mai rapid procesul de dezvoltare și de rezolvare a contradicțiilor specifice ei. Dar, evident, principalul mijloc de soluționare a contradicțiilor ivite în socialism și comunism îl constituie activitatea practică a maselor de oameni ai muncii.

Contradicțiile în socialism au și ele diferite forme de desfășurare. Ele se pot șterge treptat, dar pot să se și ascutească dacă nu se cunosc și nu se acționează în momentul oportun asupra con-

căror maturitatea înaintea va r dintre înal la socialism triva vechi domeniile.

dicțiile ac caracterist în faptul c rizează și rție, dezvolt

tăți care i odată cu mului. Ace multilatera dicțiilor p

multilatera la rîndul tății, căci contradicții ducție și a sum, dintr politică a rezolvarea

pe măsura și se ridică tății social perna în vultare pro duși de o țării social

dițiilor ce le generează. Ascuțirea contradicțiilor neantagoniste, în anumite condiții concrete, poate duce chiar la transformarea lor în antagonisme sociale. Dar, în socialism există toate condițiile care permit rezolvarea, depășirea contradicțiilor fără să se ajungă la

În comunism, evident, dezvoltarea socială va fi determinată de contradicțiile proprii acestei formațiuni sociale, contradicții a căror maturizare, dezvoltare și soluționare conștientă va duce societatea înainte. Motorul principal al dezvoltării în societatea comunistă va rămâne dezvoltarea contradicțiilor dintre vechi și nou, dintre înapoiat și înaintat și rezolvarea lor la timp. Trecerea de la socialism la comunism se realizează prin lupta hotărâtă împotriva vechiului, prin perfecționarea permanentă a activității în toate domeniile.

Analiza de până aici permite să tragem concluzia că contradicțiile acționează ca forță motrice și în socialism, cu anumite caracteristici. Caracterul universal al contradicției se evidențiază în faptul că atât în socialism, cât și în comunism se ivesc, se maturizează și se rezolvă contradicții, că acest proces complex de apariție, dezvoltare și soluționare constituie motorul progresului social.

Dar contradicțiile societății socialiste au anumite particularități care nu se întâlnesc în perioada presocialistă, ci apar numai odată cu victoria revoluției socialiste și cu construirea socialismului. Aceste particularități sunt determinate de realizarea unității multilaterale a societății, care permite rezolvarea la timp a contradicțiilor prin activitatea conștientă a maselor conduse de partid.

Deci, în condițiile societății socialiste și comuniste *unitatea multilaterală de tendințe și de interese fundamentale* constituie, la rândul ei, o forță motrice importantă pentru progresul societății, căci ea este condiția principală a dezvoltării și a rezolvării contradicțiilor neantagoniste. Astfel, concordanța forțelor de producție și a relațiilor de producție, unitatea dintre producție și consum, dintre interesele generale și cele particulare, unitatea moral-politică a societății permit dezvoltarea la timp a contradicțiilor și rezolvarea lor.

Unitatea societății socialiste se caracterizează prin faptul că, *pe măsura rezolvării contradicțiilor neantagoniste*, ea se întărește și se ridică pe o treaptă superioară. În același timp, unitatea societății socialiste, fiind fondul acțiunii contradicțiilor neantagoniste, permite *îmbinarea organică, armonioasă a diferitelor linii de dezvoltare progresivă*, în măsura în care membrii societății noi, conduși de o teorie științifică, reflectă în mod adecvat legile dezvoltării sociale și le dirijează. În procesul formării și dezvoltării

unității socialiste și comuniste sub toate aspectele, rolul conducător

politică a acestei unități. Activitatea științifică de conducere pe care o desfășoară partidul îi permite să dezvoltă noul în toate compartimentele vieții sociale, să stimuleze inițiativa creatoare maselor, să traducă în viață uriașele posibilități ale orânduirii socialiste. Unitatea poporului în jurul partidului și guvernului este cheia îndeplinirii programului construirii socialismului și comunismului pretutindeni unde clasa muncitoare a reușit să realizeze revoluția socialistă.

Dar ideea unității fundamentale trebuie să stea și la baza sistemului mondial socialist și a mișcării comuniste internaționale și pentru ea există temeluri obiective foarte puternice. Contribuția teoretică a partidului nostru comunist este evidentă în această privință, întrucât ea relevă că deasupra oricăror divergențe stă ceea ce este comun partidelor comuniste și muncitorești, ceea ce le unește reprezintă esențialul și este infinit mai puternic decât orice deosebiri de vederi.

Pe lângă contradicții neantagoniste, în socialism pot exista, după cum am văzut, și contradicții antagoniste. Majoritatea dintre ele nu sînt generate de esența orânduirii socialiste. Astfel trebuie să subliniem caracterul profund antagonist al contradicției dintre ideologia burgheză și cea socialistă. Această contradicție apare încă în orînduirea capitalistă; ea continuă să aibă o bază materială în perioada de trecere (sectorul capitalist și mica producție de mărfuri care generează capitalismul) și se menține și în socialism, pe de o parte datorită existenței sistemului mondial capitalist și, pe de altă parte, datorită faptului că dezvoltarea conștiinței sociale rămîne deseori în urma existenței sociale.

Lupta pe plan ideologic împotriva influenței ideologiei burgheze are o deosebită importanță, de aceea trebuie să înțelegem limpede că cele două ideologii exprimă interesele antagoniste ale burgheziei și ale proletariatului și orice concesie făcută ideologiei burgheze înseamnă o renunțare la fermitatea spiritului comunist.

Cercetînd comparativ cele două tipuri de contradicții specifice societății, putem desprinde atît elemente comune, cît și elemente deosebitoare.

În primul rînd, spre deosebire de natură, în societate contradicțiile exprimă anumite interese ale societății în ansamblu, ale unei anumite clase, ale unui individ. Acțiunea contradicțiilor în natură are caracterul unui proces spontan. Spre deosebire de natură,

interesele lor. Modul de generare, de dezvoltare și de rezolvare a contradicțiilor sociale diferă în funcție de aceste năzuințe și inte-

a) Astfel, esența contradicțiilor antagoniste o reprezintă opoziția radicală dintre interese fundamentale, opoziție mai pregnant manifestată odată cu proprietatea privată și exploatarea generată de ea. Dimpotrivă, esența contradicțiilor neantagoniste o constituie comunitatea de laturi și de interese fundamentale, comunitate care, în socialism, este bazată pe proprietatea colectivă asupra mijloacelor de producție.

b) Aceste deosebiri esențiale determină modalități diferite de soluționare a celor două tipuri de contradicții. Reprezentând opoziția radicală dintre tendințe, interese fundamentale, contradicțiile antagoniste, pe măsura maturizării, se ascut din ce în ce mai mult până la conflict, rezolvându-se, de regulă, printr-o ciocnire. Dimpotrivă, prezența comunității, a unității fundamentale de interese face ca de obicei contradicțiile neantagoniste să fie dezvăluite și soluționate la timp prin activitatea conștientă a oamenilor. Soluționarea lor duce de obicei la întărirea societății socialiste și comu-

Iată cum sublinierea universalității contradicțiilor oferă cea mai profundă explicație izvorului și conținutul mișcării din univers și, în același timp, indicațiile metodologice necesare pentru cunoașterea științifică și activitatea practică de transformare a realității.

Analiza devenirii ca trecere de la o calitate la alta, explicată prin apariția, desfășurarea și soluționarea contradicțiilor caracteristice, se întregește în cele din urmă cu discutarea problemei sensului devenirii universale.

4. Sensul devenirii

Alături de problema infinității, poate nici o altă problemă a teoriei generale a existenței nu e mai tulburătoare din punctul de vedere al perspectivelor omului decât problema sensului deve-

Problema infinității invită la meditații în care zborul imaginației se împletește cu sentimentul de mândrie că omul, ființă finită, cu sferă de cunoaștere și de acțiune finită, a ajuns să conceapă infinitul și să-l așeze temelie a forței sale de demitizare.

Intr-o lume în care nu este loc pentru Dumnezeu se pune într-un mod deosebit și problema demnității și a responsabilității

umane. Gîndurile, trezite și fertilizate de meditația filozofică în problema infinității, sînt cu necesitate întregite în teoria sensului devenirii, cu atît mai mult cu cît în perioada contemporană problema sensului devenirii este îmbogățită în semne de întrebare și în răspunsuri parțiale sau mai de amploare prin interferențele ei cu soluțiile determinismului și ale structuralismului.

Mai mult decît problema infinității, problema sensului devenirii angajează omul în toată complexitatea sa, deoarece în fiecare fațetă a problemei omul apare mai clar ca punct central de referință. Astăzi s-ar putea vorbi în ontologie despre sensul devenirii în trei accepții corelate, dar deosebite : sensul devenirii universale, sensul devenirii în colțul nostru de univers și sensul devenirii omenirii și al omului ca individ.

Dacă cel dintîi este nemijlocit corelat cu ideea infinității și cu ideea permanentei capacități de creație a existenței, celălalte două vizează mai cu seamă dialectica începutului și sfîrșitului, care, în cazul ființei umane individuale, se umple de semnificația deosebită a relației dintre viață și moarte și a nevoii omului de a depăși tot prin creație implacabilul mers înainte al vieții către moarte. Acest din urmă aspect este încărcat profund de semnificații axiologice.

Soluțiile care s-au conturat în istoria filozofiei sînt extrem de variate, dar din ansamblul lor se pot desprinde cîteva direcții principale.: direcția care susține ciclicitatea, direcția care afirmă mersul ascendent al universului, cea care susține mersul predominant descendent, cea care socotește că, datorită dominației hazardului și a dezordinii, nu se poate evidenția un sens al universului și, în sfîrșit, cea care socotește că însăși punerea problemei este lipsită de sens.

În secolul al XX-lea fiecare dintre aceste orientări își găsește reprezentanți hotărîți, care încearcă să aducă noi argumente în sprijinul poziției susținute. Desigur, soluțiile care se conturează în filozofia contemporană sînt extrem de complexe și de contra-

Laitmotivul multor curențe contemporane îl constituie ideea dezarmantă a lipsei de sens a existenței, în special a existenței umane. Este suficient să amintim, de pildă, că neopozitivismul a exclus problema sensului devenirii din preocupările filozofice pe motivul că este o problemă lipsită de sens, că variantele indeterminate, în general, văd ființa umană pierdută într-un univers al hazardului plin de adversitate, nu numai indiferent față de ea, că existențialismul în formele sale extreme, pesimiste, a teoretizat absurdul existenței în general și cu deosebire al existenței umane,

Desigur, pot fi citate și tendințe opuse, predominant optimiste,

avînd de asemenea circulație în secolul al XX-lea, cum ar fi variantele progresului universal de coloratură religioasă (emergen-tismul, Teilhard de Chardin de pildă), cele care teoretizează forța creatoare a entităților spirituale în variante idealiste (bergsonismul, holismul), care continuă oarecum ideile pătrunse de entuziasmul pentru progres atât de clar afirmat în secolul al XIX-lea. În cele din urmă s-ar putea releva prezența orientărilor filozofice mai lucide, apropiate de marxism, orientări în care teoretizarea devenirii universale și cea a omnirii nu cad nici pradă desperării, nici optimismului infatual fără temel, ci, descifrînd deosebiriile dintre diversele planuri de abordare a problemei, încearcă să precizeze în mai mare cunoștință de cauză și cu mai mare stăpînire a elanurilor iraționale *rostul meditației asupra universului pentru om și destinul său*, cît e și cît nu e în puterea omului și a omnirii, cum se nasc, cresc și mor idealuri, îndatoriri, împliniri, cum se continuă și se depășește pe sine omul prin creație. E încă o dată prilejul de a remarca forța de sinteză a gândirii marxiste, capacitatea ei de a cuprinde într-un întreg o complexă problematică filozofică, de a desprinde cu maximă luciditate diversele nivele ale punerii și ale soluționării problemelor prin caracterul său metodologic deschis la principalele înnoiri.

Dar pentru a înțelege cum a realizat pînă azi marxismul asemenea asimilări și depășiri, necesară o scurtă incursiune logică-istorică.

Este limpede că problema unui sens al devenirii se poate pune numai acolo unde și atunci cînd se recunoaște *devenirea* existenței ca schimbare calitativă. Pentru cei care negă devenirea, existența adevărată înseamnă imobilitate absolută.

Ca o variantă atenuată a acestui mod de a interpreta existența, se înscriu, de pildă, variantele metafizice, care interpretează schimbarea calitativă ca o aparență reductibilă la simpla însumare a elementelor, a părților. Amprenta universului eleat se menține astfel în teoretizarea imuabilității elementelor constitutive ale existenței și deci în identitatea lor desăvîrșită.

Afirmarea veșniciei curgerii, a veșniciei trecerii a ceva în altceva cerea răspuns la întrebarea : „încotro?”. În primele variante ale gândirii dialectice antice, inclusiv la Heraclit, răspunsul la această întrebare era nevoia de a corela unul cu multiplul, de a arăta diversificarea existenței și temelia ei unică. La nivelul experienței antichității, răspunsul la întrebarea „încotro?” era dominat de ideea veșniciei întoarcerii, generată de geniala și naiva totodată

interpretare antică a periodicității, a ciclicității proceselor cerești și terestre. Astfel pitagoricienii se îndeletniceau cu calcularea anului universal, Heraclit, recunoscând ca reală schimbarea calitativă, teoretiza drumul în sus și în jos, iar Empedocle rolul dinamizator complex al iubirii și urii în structurarea celorlalte rădăcini ale lucrurilor. Schimbarea calitativă reală, îmbinată reversibilitatea repetabilitatea riguroasă, oferea temelia pentru teoretizarea mișcării în cerc. Chiar atunci când se recunoștea o complicație a existenței pe o ramură ascendentă, ea era corelată în cele din urmă cu o ramură descendentă absolut simetrică.

S-ar putea aminti aici și prezența teoriilor filozofice care susțin, în esență, mersul descendent al universului, inclusiv al societății umane, teorii care își au rădăcinile în diferitele mituri ale căderii în păcat, ale degradării existenței. Multe dintre aceste interpretări nu au o coloratură total pesimistă, căci sînt însoțite de nădejdea mîntuirii.

Dar o pondere mai mare în meditația filozofică o ocupă ideea ciclicității. Ideea s-a impus cu deosebire în perioada de dominare a spiritului metafizic, hrănindu-se, la nivelul de atunci al cunoașterii științifice, cu teza fixismului în varianta repetării identice a etapelor parcurse anterior, această optică fiind prezentă în mecanica corpurilor cerești, în studiul geologiei și al biologiei.

Sfîrșitul secolului al XVIII-lea opune repetabilității absolute *ideea istoricității* și o afirmă, argumentînd-o prin intermediul unui complex de științe particulare ale naturii și prin meditații filozofice clădite pe ele. Ideea unei istorii a colțului nostru de univers și apoi a universului în ansamblu (în măsura în care putea fi teoretizat universul în ansamblu) a pus mai întîi în evidență elementele de ireversibilitate, prezente în reversibilitatea teoretizată de mișcarea în cerc, care, corelate cu prezența factorilor întîmplători pe fondul acțiunii notelor de necesitate, modificau optica fixistă a epocilor anterioare. Iar teza schimbărilor calitative, în care erau prezente elemente de ireversibilitate corelate cu aspectele întîmplătoare, a fost apoi întregită cu încă o constatare : că se poate vorbi și despre un aspect al *irrepetabilității*, tot în lumina caracterului concret al identității și, mai particularizat, cu aspecte ale repetabilității pe alt plan. Și astfel se conturează treptat tot mai clar *ideea progresului*, înflorînd pe fondul tezelor istoriste. Cel mai de seamă teoretician al progresului (în varianta sa universalizată) a fost Hegel. Dar, în general, ideea progresului este cea care domină prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Engels, care a reliefat cu încîntare teoretică faptul că prima

breșă în concepția incremenită asupra naturii a fost făcută de un filozof, și anume de Kant prin afirmația că „pământul și întregul sistem solar apar ca ceva devenit în decursul timpurilor”⁶, s-a entuziasmat deopotrivă pentru faptul că „sistemul lui Hegel... are marele merit de a fi prezentat pentru prima oară întreaga lume naturală — istorică și spirituală — ca un proces, adică în continuă mișcare, schimbare, transformare și dezvoltare și de a fi încercat să dezvăluie legătura internă a acestei mișcări și dezvoltări”⁷.

Acest proces universal, așa cum reliefează toți comentatorii lui Hegel, este prezentat, în ultimă analiză, ca un progres universal. Și explicația ponderii deosebite pe care o ocupă progresul în filozofia generală hegeliană poate fi căutată cu succes în climatul spiritual al epocii, unde fiecare știință în parte mai pune o cărămidă la edificiul teoriei progresului universal. În opoziție deci cu mișcarea în cerc, Hegel a teoretizat progresul și sub aspectul conținutului și sub aspectul formelor sale de realizare : sub aspectul conținutului întrucât a reliefat existența unui progres esențial din etapă în etapă, iar sub aspectul formei de realizare întrucât a conceput devenirea ca o succesiune de negări calitative, în care fiecare etapă următoare era totodată superioară. Mai mult decât atât, în teoretizarea mecanismului devenirii universale, el a conceput o

semna totodată începutul celuilalt. Chiar întregul său sistem este clădit pe acest schelet triadic, ceea ce i-a adus deseori învinuirea de a fi trădat spiritul dialectic prin absolutizarea acestui cadru, nu rareori arbitrar gândit.

Și este semnificativ faptul că chiar cei mai favorabili interpreți ai hegelianismului, favorabili lui în dorința de a-i descifra cât mai multe aspecte pozitive, nu au putut trece cu vederea, pe de o parte, caracterul finalist al concepției sale asupra devenirii universale și, pe de altă parte, rigiditatea mecanismelor prin care vedea Hegel realizată tendința progresivă a întregului univers : natural, istoric și spiritual.

Intemeietorii filozofiei materialist-dialectice au pornit, în esență, de la creația filozofică anterioară pentru a-și preciza propriul punct de vedere. Engels s-a ocupat cu deosebire de problema devenirii universale, în timp ce Marx și-a concentrat atenția mai ales asupra tendințelor devenirii sociale și asupra mecanismelor prin care se realizează ea.

În cadrul devenirii universale, se puneau pentru concepția

⁶ F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a III-a, Editura politică, București, 1966, p. 16.

⁷ F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a IV-a, Editura politică, București, 1955.

marxistă câteva probleme majore în discuție. Unele dintre ele au fost discutate de Engels, altele și-au primit întregirea și continuă să și-o primească în secolul nostru. Pentru a putea soluționa problema sensului devenirii universale, era necesară cercetarea câtorva categorii esențiale pentru înțelegerea devenirii. În primul rând pentru înțelegerea devenirii ca trecere de la o stare calitativă la alta se impunea cercetarea categoriei de *negare dialectică*, apoi în descifrarea mecanismelor șirului infinit de negări dialectice se impunea abordarea unității dintre reversibilitate și ireversibilitate, dintre repetabilitate și irepetabilitate, dintre progres și regres, dintre vechi și nou. Luarea în considerare a întrepătrunderii acestor categorii permite apoi să se contureze imaginea sensului devenirii universale, a devenirii în colțul de univers accesibil cercetării noastre și, în fine, în istoria omenirii în existența individuală.

Marxismul pornește această analiză de la cercetarea conceptului de *negare dialectică*.

4. 1. Negarea dialectică

Așa cum am văzut, devenirea poate fi interpretată ca o trecere dintr-o stare calitativă în alta, trecere care, în linii mari, poate fi progresivă, regresivă sau aproximativ în același plan de complexitate (cu anumită rigoare, acest caz putându-se reduce la cele două precedente).

Astăzi, reținând ceea ce e pozitiv în teoria hegeliană a negării, putem afirma că în universul infinit nu este vorba de distrugeri, de negări totale. Intotdeauna negarea, respingerea unei anumite stări calitative este o respingere, o distrugere *relativă*. Pe lângă această latură *distructivă*, orice trecere la o altă calitate, orice negare reală presupune și un *moment*, un *aspect de conservare*. Hegel avea în vedere tocmai cele două accepții ale termenului *Aufheben* din limba germană, când reliefa pe fondul virtuților speculative ale limbii germane posibilitatea de a reda într-un singur termen funcția de înlăturare și cea de conservare. Desigur, în spiritul sistemului hegelian, la funcția de respingere și de conservare se mai adaugă una esențială pentru semnificația sa progresivă, aceea de *depășire*. O altă stare calitativă decît prima în succesiunea negărilor avea pentru Hegel obligația, de la o anumită adîncime, de a fi neapărat superioară, criteriul superiorității vădindu-se în bogăția determinațiilor, în creșterea gradului de concretitudine și în posibilitatea deschiderii spre stări superioare. În ultimă analiză, Hegel a teo-

realizat negarea dialectică în varianta sa progresivă, și numai în aceeași variantă.

Engels a preluat, în esență, aceeași caracterizare, accentuând în funcție de teza autodinamismului materiei că *negarea dialectică* trebuie gândită mai cu seamă ca o *negare internă* în spiritul autodinamizării, deși ea se dovedește a fi dependentă și de condițiile exterioare în care are loc. În al doilea rând, el a accentuat faptul că negarea dialectică e o *negare concretă*, deci o negare a unei stări de către o altă stare *anumită* și nu de oricare altă. În al treilea rând, ea se realizează întotdeauna astfel încât permite propria sa negare, bineînțeles nu în mod arbitrar, ci corespunzător structurii proprii și dependențelor exterioare. Prin notele de respingere, negarea reliefează aspectul de discontinuitate al devenirii universale, iar prin cele de conservare aspectele ei de continuitate.

Pe fondul acestor teoretizări generale era apoi reliefată nota dominantă a negării dialectice: *depășirea*. Prin teza depășirii ca spor calitativ progresiv se teoretizează în marxism pe temelii materialiste, într-o viziune complex dialectică în fond, capacitatea de creație în general a universului esențialmente material.

Merită, bineînțeles, făcută și precizarea că modul dialectic de a concepe negările se deosebește esențial de cel metafizic (în multiplele sale ipostaze), dar mai cu seamă de variantele sale extreme, care reduc negarea la *funcția ei distructivă*, precum și la aspectele exclusiv mecanice, ca acțiuni din exterior. Posibilitatea teoretică de a contraargumenta asemenea îngustimi metafizice este evidentă:

Astfel, teoria contemporană a determinismului relevă întreprunderea factorilor interni cu cei externi și în generarea trecerilor calitative, după cum teoria structuralistă aduce argumente împotriva tezei distrugerii totale, arătând că este vorba de o destrămare doar parțială, chiar atunci când se trece de la superior la inferior.

În dezbaterea contemporană a acestei probleme, putem evidenția, pe de o parte, tendința de a păstra pentru caracterizarea negării dialectice numai semnificația hegeliană, obligatorie a depășirii, argumentându-se în principiu acest punct de vedere prin afirmația că altfel nu ar fi cu putință stabilirea unei diferențe între trecerile calitative în general și cele progresive.

Argumentul nu ni se pare grăitor din două motive: în primul rând, nimeni nu poate contesta faptul că realitatea este, în ultimă analiză, dialectică și nu metafizică. Din acest unghi de vedere privind lucrurile, nu pot exista negări care să nu fie dialectice în domeniul realului. Dacă toate negările sînt dialectice, trebuie găsite caracteristici comune oricărei negări.

În acest caz, nu vedem de ce ar constitui o eroare acceptarea celor trei tipuri posibile de negări dialectice (sau de salturi ca-

tele comune oricărei negări dialectice sînt cele de respingere și de conservare, note care asigură continuitatea și discontinuitatea devenirii ca urmare a interacțiunii complexe a factorilor interni cu cei externi.

Diferențele ar fi următoarele: în saltul predominant regresiv ar predomina elementele distrugere, destrutturare,

conservare.

Înțelegînd astfel negarea dialectică, vom putea vorbi despre universalitatea ei în același mod în care vorbim despre universalitatea contradicției sau a relației dintre cantitate și calitate.

În acest caz, devenirea s-ar înfățișa ca un șir infinit de negări dialectice, fără să se precizeze neapărat sensul progresiv al șirului, ca în viziunea hegeliană, ceea ce ar elibera și mai clar vi-

hegeliene. Chiar în acest context, devenirea, ca succesiune a stărilor calitative infinite, permite teoretizarea inepuizabilității calitative a materiei din univers și implicit teoretizarea inepuizabilei capacități de creație a materiei în univers, căci alternarea sensului ascendent cu cel descendent al ciclurilor finite nu înseamnă neapărat repetare identică a etapelor parcurse sau revenire identică la ce a fost anterior.

Pentru a înțelege acest mod de a prezenta devenirea universală ca inepuizabilă posibilitate de creație a materiei în univers, este necesară întregirea cercetării negării dialectice cu *analiza relației dintre repetabilitate și irepetabilitate, reversibilitate și irreversibilitate, progres și regres, nou și vechi*. Dar la acest nivel al teoriei negației dialectice sînt posibile cîteva concluzii metodologice importante: nevoia de a gândi și acționa în spiritul negărilor dialectice, pentru a elimina fisurile metafizice de interpretare și conduită.

Pe planul activității teoretice, acțiunea principiului negării dialectice fertilizează teoria marxistă a spiritului de partid în filozofie și știință. A gândi și a acționa conform negărilor dialectice în abordarea creației filozofice, științifice și artistice trecute și prezente înseamnă a examina cu atenție această creație, a respinge aspectele negative, depășite, retrograde, a reține și a dezvolta la-

turări filozofice cu conținutul științific pozitiv sau cu creația beletristică înseamnă o trădare a spiritului propriu negării dialectice. Dar și invers : orice asimilare este și ea nedialectică.

Iată de ce este necesară o muncă atentă de deslușire a semnificațiilor creației spirituale. Documentele partidului nostru, mai ales de la Congresul al X-lea, au mers tocmai pe acest drum. Dacă ele au deschis limpede calea spre lupta de opinii atât între gândirea marxistă și curentele nemarxiste, cât și în interiorul gândirii marxiste, este tot atât de adevărat că aceste documente au permis să se abordeze într-o lumină nouă realizările filozofice, științifice și artistice ale culturii românești, în general ale culturii din patria noastră, evitând atât preluarea apologetică, fără discernământ a creațiilor trecutului, cât și respingerile nihiliste, proletcultiste. Dezbaterile care au avut loc pe marginea creației filozofice și artistice ale perioadei interbelice și-au avut istoricul lor. Am avut de depășit în climatul nou, deschis luptei de opinii, barierele dogmatismului (străine, în fond, spiritului marxismului), care s-au încetățenit și au funcționat inhibant o vreme, alterând sensibil atât capacitatea de creație, cât și capacitatea nuanțată de interpretare (desigur, s-ar putea menționa aici Ideea adevărată că o interpretare valoroasă este, în fond, un act de creație). Dar s-a dovedit că antidogmatismul își poate avea propriul dogmatism atunci când ajunge în extrema cealaltă, așa cum a demonstrat-o ampla discuție în critica literară referitoare la creația artistică dintre 1960 și 1970.

Ieșirea din impasul pendulărilor între extreme o oferă aceeași înțeleaptă invitație la respectarea măsurii, așa cum este ea sugerată de negația dialectică cu funcțiile sale complexe. Aceleași concluzii metodologice se impun în toate sectoarele activității umane, ele putând fi mai din plin puse în aplicare în condițiile societății socialiste și cu deosebire în comunism.

Unul dintre cele mai semnificative aspecte ale documentelor partidului nostru din iulie 1971 vizează tocmai sublinierea fermității și nevoia păstrării unei scări valorice, ghidate de adevărurile cuprinse în filozofia marxistă. Idealul dezvoltării multilaterale a societății socialiste și a indivizilor care o alcătuiesc presupune cultivarea atenției, de către toți factorii chemați s-o facă, a umanismului comunist în toată complexitatea sa. De aici respingerea oricăror acțiuni ce amenință cu „poluarea spirituală” a societății și care ar contribui la dezumanizarea omului, cu deosebire a tinerețului. De aici promovarea acelor realizări în știință și artă care se integrează firesc și progresiv în cultivarea idealului co-

Într-o societate clădită, în esență, pe contradicții neantagoniste,

fondul comun de interese, unitatea complexă oferă temelii reale pentru aplicarea principiului criticii și autocriticii ca mijloc principal de autoconducere și autocontrol social. Dar acest principiu, pentru a funcționa rodnic, trebuie să îndeplinească condițiile unei negări dialectice : critica nu trebuie să fie nihilistă, ea are datoria de a conține elemente constructive, de conturare a ieșirii din impas.

În fine, nu este de prisos să se insiste asupra împrejurării că mulți adversari ai teoriei dialecticii obiective, în special neohegelienii de orientare subiectivistă, care acceptă dialectica numai ca dialectică a spiritului, consideră inadecvată utilizarea termenului de negare dialectică pentru fenomenele realității obiective, propunând limitarea lui numai la domeniul activității umane. Dar, cum

natura în esența ei se comportă dialectic și că aspectele de conservare și de respingere în trecerea de la o calitate la alta sînt tot mai amplu puse în evidență de teoria sistemelor. Contestarea caracterului dialectic al naturii nu dovedește, în fond, decît o anumită îngustime de vederi a celor care refuză să se aplece cu sensibilitatea de cugetare cuvenită nu numai asupra destinului omului, ci și asupra cosmosului.

În rîndurile anterioare am abordat problema devenirii universale ca succesiune infinită de negări dialectice. Negarea dialectică, în general, are laturi de conservare și de respingere. Referindu-se la sisteme și la procese finite, ea cuprinde în sine și posibilitățile proprii negării. În succesiunea negărilor se poate pune în evidență *tendința predominant ascendentă, predominant descendentă sau mișcarea aproximativ în același plan de complexitate.*

Ca teoretician al progresului universal, Hegel a accentuat tendința predominant ascendentă în succesiunea negărilor dialectice, reliefînd prezența permanentă a *momentului depășirii* pe fondul respingerilor și conservărilor. Celebra lege hegeliană a „negării negației”, care figurează ca lege fundamentală în construcția întregului său sistem, nu se limitează la afirmarea caracterului ascendent al succesiunii negărilor, ci dezvăluie unele particularități ale mecanismului său de funcționare.

Dacă negarea înseamnă conservarea unor trăsături și respingerea altora, negarea negației ajunge să repete aspecte, stări ale primei etape, dar pe un alt plan. În acest fel se depășea dialectic imaginea mișcării în cerc, caracterizată prin repetarea involuntară a stărilor parcurse anterior și se introduce ideea de *repetabilitate parțială*, corelată implicit cu momente sau aspecte de irepetabilitate, care conferă proceselor la orice nivel o fizionomie individualizată în spiritul identității concrete, al identității ce include în sine deosebirea.

Intemeietorii marxismului au preluat și au dezvoltat conținutul real al teoriilor hegeliene despre negarea negației. Engels a insistat asupra faptului că „Hegel n-a făcut decît să formuleze pentru prima dată în mod precis legea negării negației, care se aplică în natură și în istorie și în mod inconștient — pînă ce ne dăm seama de ea — și în capetele noastre”. Delimitîndu-se critic de Hegel, care a dezvoltat-o în maniera sa idealistă, impunînd lumii construcția forțată a întregului său sistem, Engels relevă că negarea negației se impune ca „o lege a dezvoltării naturii, istoriei și gândirii, foarte generală și tocmai din această cauză foarte importantă și cu o sferă de acțiune foarte vastă”.

Sînt cunoscute exemplele aduse de Marx și Engels din domeniul naturii, istoriei umane și cunoașterii pentru a pune în evidență mecanismul negării negației. Iar Lenin sublinia că ideea dezvoltării, așa cum au formulat-o Marx și Engels, sprijinindu-se pe Hegel, este mult mai bogată în conținut decît ideea curentă a evoluției. „O evoluție care repetă oarecum treptele deja străbătute, dar în alt mod, pe o bază superioară («negația negației»), o evoluție care are loc, pentru a spune astfel, în spirală și nu în linie dreaptă” *

Deci ideea *repetabilității parțiale* este întregită cu precizarea că ea se realizează pe o bază superioară. Aceasta îndreptățește pe Lenin să ofere drept corespondent intuitiv în locul liniei drepte mișcarea în spirală. Mișcarea indică sugestiv și aspectele de respingere și de conservare în rotirea spirelor și cele de repetare pe o bază superioară.

Majoritatea exemplelor aduse sugerează tocmai îmbinarea sensului ascendent general cu mecanismul mai concret al succesiunii negărilor reciproce, care permit apariția repetărilor, a *revenirilor pe o altă bază*, superioară. Acesta este cazul cu exemplul adus de Engels privind plantele ornamentale de seră sau cel privind trecerea de la proprietatea comună asupra solului la cea

* V. I. Lenin, *Karl Marx*, § „Dialectica”.

particulară și din nou la proprietatea colectivă. Aici negarea negației nu înseamnă restaurarea proprietății comune primitive, ci instituirea unei forme mult superioare și mai dezvoltate de posesiune colectivă, care, departe de a deveni o îngrădire a producției, dimpotrivă, abia o va elibera de cătușele ei și va permite utilizarea mai temeinică a descoperirilor moderne făcute în domeniul chimiei și al mecanicii.

Se poate deci conchide că, dezvoltând tezele hegeliene, clasicii marxismului au teoretizat nevoia de a depăși atât imaginea unilaterală a mișcării în cerc, cât și cea tot atât de unilaterală a simplei mișcări ascendente, progresive, dar nu numai în sensul că ea nu ar fi o linie dreaptă, ci o spirală. Depășirea imaginii idealizatoare a mișcării permanent ascendente cerea să se ia în considerare, pe lângă aspectul de *irepetabilitate*, și cel de *regres*. În acest fel, în locul continuității ascendențelor apăreau, pe lângă *discontinuitățile* respingerilor, și *discontinuitățile perioadelor de regres*. Ideea găsea elemente de sprijin în gândirea hegeliană, care, printre altele, a teoretizat problema prezenței momentelor sau aspectelor *regresive*, dar, cu consecvență, pe fondul magistralelor progresului. Și aceasta în dublu sens: pe de o parte, ca aspecte regresive care însoțesc orice mers ascendent (ca o parte negativă de nescăpat din sistem) și, pe de altă, ca aspecte predominant regresive, care creează discontinuități în suita negărilor ascendente. Dar această precizare introducea fisuri evidente în conceperea negării dialectice cu funcția sa exclusiv progresivă. Astfel, în cele din urmă, la cercetarea relației dintre *repetabilitate* și *irepetabilitate* în devenire se adaugă cercetarea relației dintre *progres* și *regres* și, în legătură cu ea, relația dintre *reversibilitate* și *irreversibilitate*. Și, ca o încoronare în această perspectivă, relația mai complexă dintre *vechi* și *nou*.

Engels și Lenin, datorită luptei ideologice cu adversarii (Dühring și, respectiv, Mihailovski), au fost obligați să expună raportul dintre Marx și Hegel în problema negării negației. Cu prilejul acestei confruntări s-a reliefat caracterul rigid al poziției hegeliene și cel elastic, apropiat de realitate, al lui Marx. Rigidă la Hegel era schema *triadică*, în care era înghesuită forțat realitatea complexă, în timp ce Marx, și în acest caz, nu făcea decât să releve prezența dialecticii în realitate.

Depășirea caracterului rigid al schemelor hegeliene se putea face prin reliefarea negărilor dialectice de diferite adâncimi în spiritul în care s-a teoretizat deosebirea de esențialitate a trecerilor calitative și prin reliefarea deosebirilor de esențialitate a ciclurilor de negări, în care poate acționa mecanismul legii negării negației.

Dar, deopotrivă cu Engels, Lenin subliniază clar că, „dacă s-a întâmplat uneori ca dezvoltarea vreunui fenomen social să se încadreze în schema hegeliană, leză-negație-negarea negației, nu e de loc de mirare acest lucru, pentru că în general acest caz nu e rar în natură”⁹.

Pornind de aici, dezbaterea ulterioară a acestei probleme a avut în vedere relația dintre negarea negației și sensul devenirii universale.

4.3. Relația dintre negarea negației și sensul devenirii universale

semn de egalitate între ideea de devenire și cea de ridicare fără

aici dacă această concepție despre lume corespunde pe deplin sta-

ascendentă, ci și una descendentă. În orice caz ne aflăm încă destul

la ordinea zilei”¹⁰.

Engels a ținut seama de concluziile ce se desprindeau din datele științelor particulare, depășindu-le în același timp, după cum era și firesc, cu forța gândirii teoretice, prin înțelegerea faptului că „o prezentare exactă a universului, a dezvoltării sale și a dezvoltării omenirii, precum și a reflectării acestei dezvoltări în capetele oamenilor, nu poate fi realizată decât pe cale dialectică, ținând mereu seama de interacțiunea universală dintre naștere și pierire, dintre schimbările progresive și regresive”¹¹.

⁹ V. I. Lenin, *Opere*, vol. 3, 1950, p. 133.

¹⁰ K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, Editura P.M.H., 1952, p. 331.

¹¹ F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a IV-a, Editura politică, București, 1954, p. 23.

Recunoscînd că în sistemele finite putem pune în evidență o ramură ascendentă, F. Engels nu uită să adauge că ciclurile sînt alcătuite dintr-o ascendență și descendență, schimbărilor progresive le urmează cele regresive și că, în cele din urmă, se realizează trecerea de la un ciclu la altul, cu precizarea că reproducerea stărilor anterioare ale materiei va avea loc mai mult sau mai puțin înfîptărilor, dar cu necesitatea inerentă și înfîptării.

Fructificînd aceste idei valoroase, o serie de filozofi marxisti se străduiesc să găsească noi argumente în sprijinul tezei că noțiunea de mișcare ascendentă nu e aplicabilă universului în ansamblu și că negarea negației are o sferă mai îngustă de acțiune decît celelalte categorii și legi explicative ale devenirii. Astfel ei străduiesc să demonstreze că ideea dezvoltării progresive nu

universului ansamblu, mișcarea progresivă presupune început și un dezvoltării, care nu există și nu poate exista în materia luată în ansamblu. caz contrar ar trebui să ajungem din punct de vedere logic la concluzia că materia a fost cîndva creată pentru a dispărea în cele din urmă.

Cea mai nuanțată și mai profundă ni se pare a fi soluția care presupune existența *elementelor de repetabilitate și de irepetabilitate*, legîndu-le de ideea *inepuizabilității calitative a materiei* din univers, iar pe aceasta din urmă de faptul că, în raport cu universul, *posibilul și realul nu coincid*. La nivelul universului infinit, *posibilitatea și realitatea nu coincid*, în primul rînd pentru că nu toate posibilitățile cuprinse într-un sistem material se realizează și, în al doilea rînd, pentru că în nici un sistem material nu pot fi reproduse aceleași condiții.

Sintetizînd toate argumentele aduse anterior, am putea afirma că dezvoltarea în raport cu universul trebuie înțeleasă ca *desfășurare a posibilităților inepuizabile ale materiei, desfășurare în care, printre multiplele modalități de apariție a noului, unul este și cel progresiv*.

Din punct de vedere general filozofic, în măsura în care susținem indestructibilitatea materiei în mișcare și infinitatea spațio-temporală, trebuie să recunoaștem și *ideea inepuizabilității calitative a materiei în mișcare*. În acest caz, dezvoltarea în univers înseamnă realizarea posibilităților cantitativ și calitativ inepuizabile ale materiei în mișcare. Intrucît infinitatea spațială nu poate fi gîndită fără infinitate temporală, *posibilul și realul nu coincid*. Materia e inepuizabilă calitativ tocmai pentru că în curgerea

timpului posibilul nu se realizează integral (în caz contrar, materia nu ar mai fi nepuizibilă).

Ciclicitatea nu poate fi negată, însă ea trebuie înțeleasă dialectic, așa cum a arătat Engels, ca o mișcare care nu repetă întocmai drumul, datorită prezenței factorilor întâmplători, datorită posibilităților infinite ale autoorganizării materiei, datorită faptului că nu toate posibilitățile se realizează, datorită faptului că nu toate stările calitative sînt repetabile. Irepetabilitatea ca trăsătură specifică identității concrete identității include deosebirea) se ideea că unele posivredată realitate,

ideea că unele stări calitative realizate nu aspecte neesențiale, întâmplătoare, care sînt unice, ținînd de existența fenomenului singular, concret.

Nici un obiect în dezvoltarea sa nu parcurge exact aceleași stări la început în ordine directă, iar apoi în ordinea inversă și nu repetă stări absolut identice. Dar irepetabilitatea stărilor anterior parcurse nu implică neapărat concluzia că mișcarea universală este o mișcare exclusiv progresivă. Dimpotrivă, datele pe care ni le furnizează astronomia stelară pledează pentru teza circuitului veșnic al materiei cu elemente de irepetabilitate, circuit al cărui mecanism poate fi explicat complex prin intermediul contradicției și al trecerii cantității în calitate. În concluzie, se pare că putem face distincție între legi-principii universale ale mișcării infinite și legi-principii ale dezvoltării ascendente.

Legea negării negației nu poate fi considerată ca avînd aceeași valoarea explicativă în cadrul devenirii universale, ca, de pildă, *teoria contradicției, a trecerii reciproce a cantității în calitate, a relației dintre necesar și întâmplător, a interacțiunii etc.* Din acest impas teoretic se poate ieși reliefînd *deosebirea dintre legea negării negației și negarea dialectică.* Nici Engels, nici Lenin nu au atribuit acestei legi nota de *universalitate*, deși au subliniat că este o lege cu acțiune vastă în realitate. Ca lege foarte generală, ea explică (deoseori, dar nu totdeauna) sensul ascendent în cadrul diverselor cicluri ale materiei în mișcare veșnică.

Dar chiar dacă renunțăm la ideea de a considera negarea negației principiul explicativ fundamental al sensului ascendent al devenirii universale, problema nu este în esență soluționată, întrucît rămîne deschisă întrebarea dacă putem vorbi despre un *sens al devenirii universale și cum poate fi el interpretat.*

În delimitările anterioare am prezentat discuțiile din cadrul gândirii marxiste contemporane. Dar este evident că aceste discuții au apărut pe fondul unei ample lupte de opinii între diverse

mai rob
devenire

tatea contemporană în lupta sa pentru supraviețuire, au stîrnit nenumărate discuții. Nu se poate contesta faptul că rădăcinile și unele dintre soluțiile acestor probleme pot fi găsite în veacurile, chiar în milenile anterioare. Dar forma acută în care se discută astăzi pare să țină de spiritul secolului nostru. Cu acest prilej s-ar putea reaminti că în secolul nostru aproape că nu mai are circulație teoria *ciclurilor absolute, a mișcării în cerc*, teorie care și-a dovedit limpede limitele odată cu destrămarea iluziilor determinismului laplacean încă în secolul trecut.

Tezele *progresismului universalizat*, care au dominat oarecum secolul al XIX-lea, continuă să fie susținute cu noi argumente de numeroase curente de gândire, orientate optimist, în esență, în raport cu destinul omului, cu destinul omenirii în general și dorind să înlăture de pe umerii săi povara fatalistă a determinismului me-

Se pot distinge două extreme interpretative : cele aparținînd filozofilor speculative de orientare idealist-obiectivă, în genere, și cele aparținînd progresismului scientist. Elementul comun al acestor orientări îl reprezintă, la nivelul contemporan al progreselor cunoașterii umane, nevoia de a argumenta creația de autentică noutate, pe de o parte, și nevoia de a-i reda omului încrederea în forța sa de acțiune și în forța sa de desăvîrșire, pe de alta.

Este suficient să amintim concepția *bergsoniană* a progresului continuu, global, realizat în mișcarea perpetuă, în care apare fără încetare ceva nou din punct de vedere calitativ. Opoziția față de determinismul rigid, incapabil de a explica creația în univers, ia forme îndeterministe, iraționale, mistice, în ultimă analiză, la Bergson. Căci Bergson a conceput forța de creație, „*élanul creator*“, ca independent de orice determinare, răspunzînd numai la impulsuri interne, care au ca urmare o evoluție schimbătoare, imprevizibilă, fără un scop determinat. Și aceasta cu intenția pozitivă de a oferi omului în cele din urmă, în curgerea perpetuă a timpului, perspectiva unor aspirații de desăvîrșire și perspectiva unor posibilități de perfecționare mereu înnoite, încercînd să demonstreze că nu există nici o fatalitate, nici un obstacol, în fond, pe care voința umană nu l-ar putea învinge.

de comp
să tragă
mice, ci
tot curer
și a unu
tru Teil
împotriva
univers

insuficient
sintezelor
accentuează
existenței
mentat u
pinge me
al univers

absolut al
nu se des
tale ale f
mai plauzi
riei se ma
unui neîn
contestă a
bilitate pe
versibilitat
plători.

a factorile
tistice, cit
curente fil
sens a dev
întîmplător
a universu
strarea ca
versul hazz

Cea mai proeminentă interpretare spiritualistă a sensului progresiv al universului o reprezintă pentru mijlocul secolului al XX-lea doctrina lui Teilhard de Chardin, caracterizată prin cel mai robust optimism în raport cu concepțiile anterioare. Pentru el, devenirea ascendentă a universului apare ca o construcție cosmică în cadrul căreia o undă unică antrenează totul de la particulă pînă la om, realizînd, prin intermediul unor praguri critice extrem de complexe, trecerea de la inferior la superior, permițînd omului să tragă concluzia că nu e un element pierdut în singurătăți cosmice, ci expresia unei voințe universale de a trăi, care determină tot curentul ce ne poartă înainte. Afirmarea unei orientări precise și a unui ax privilegiat al evoluției în „cosmogeneză sa” sînt pentru Teilhard argumente îndreptate împotriva lipsei de sens și împotriva absurdului existenței unei ființe umane pierdute într-un univers al hazardului.

O caracteristică comună tuturor acestor orientări o constituie insuficiența luare în considerare, în cadrul meditației filozofice, a sintezelor oferite de știința secolului nostru, care treptat tînde să accentueze specificul devenirii progresive în diferite domenii ale existenței, dar totodată să evidențieze faptul că este greu de argumentat un mers ascendent al universului în ansamblu, fără a împinge meditația filozofică spre ideea unui început și a unui sfîrșit al universului.

Se cuvine de aceea să amintim din nou că teza progresului absolut al universului, susținută de către unii gînditori marxisti, nu se desprinde ca o concluzie necesară din principiile fundamentale ale filozofiei, care este perfect compatibilă și cu afirmația mai plauzibilă că în universul infinit capacitatea de creație a materiei se manifestă în diferite moduri, ea neimplicînd neapărat ideea unui neînterupt progres. Aceasta și pentru faptul că nu se pot contesta aspectele de ciclicitate, de repetare parțială și de reversibilitate parțială, corelate cu elemente de irepetabilitate și de ireversibilitate în prezența acțiunii complexe a factorilor întîm-

...
 tistice, cît mai ales a evenimentelor singulare, a împins unele curente filozofice ale secolului nostru la afirmarea lipsei totale de sens a devenirii universale, datorită caracterului în ultimă instanță întîmplător, haotic al evenimentelor elementare. Iar lipsa de sens a universului era apoi utilizată ca un argument decisiv în demonstrarea caracterului absurd al existenței umane, pierdută în universul hazardului, rezultat întîmplător al faptelor singulare de posi-

bilitate evasinulă. Acest mod de a interpreta devenirea universală

tențialiste ale secolului XX, în măsura în care ele acceptă raportarea existenței umane la cosmos și nu se caracterizează (cu filozofia sartriană) prin refuzul total de a se ocupa de problemele existenței în genere (ceea ce a și determinat pe interpreții existențialismului sartrian să-l numească un existențialism acosmologic).

În linii generale, o abordare similară întâlnim la Jacques ~~Monod~~, cunoscut genetician francez. Într-o lucrare apărută în 1970 și intitulată *Necesitate și întâmplare*, el opune imaginii iluzorii progresiste a universului, mai cu seamă variantei aparținând lui Teilhard de Chardin, o altă în care omul trebuie să fie conștient de faptul că universul e dominat de hazard, că ființa umană și viața sînt produsul unui fenomen întâmplător cu probabilitate evasinulă și că deci nu are altă soluție decît lupta cu adversitatea universului în care s-a rătăcit întâmplător.

Există, bineînțeles, în aceste interpretări tendințe de a elimina determinismul rigid al ciclicității și cel fundamental fatalist al progresului absolut, dar de pe poziția în care parcă predomină ideea de *dezordine, de hazard fundamental*.

În cele din urmă s-ar cuveni amintită o altă orientare ontologică, aceea care teoretizează declinul și sfîrșitul universului, generalizînd în mod pripit anumite concluzii scoase din domenii parțiale (fizico-chimice sau umane). E suficient să amintim aici toate modelele cosmologice care prezic sfîrșitul universului sau pe cele referitoare la declinul societății umane la un anumit moment dat.

În afara direcțiilor amintite, care clădesc într-un fel sau altul o imagine ontologică, problema sensului devenirii universale este abordată din unghiul de vedere preponderent gnoseologic de către neopozitivism, întrucît neopozitivismul respinge *valabilitatea filozofiei generale*; el respinge ca fiind lipsită de sens și *problema sensului devenirii universale*, susținînd că noi nu avem dreptul să depășim în cercetările și meditațiile noastre zona celor observate sau a celor ce pot fi observate în principiu. În acest fel, însăși filozofia, nu numai problema sensului devenirii, iese total din cîmpul cercetărilor considerate drept justificate prin sensul lor.

Viziunea materialist-dialectică oferă posibilitatea de a prezenta *devenirea universală mai complex*, corelată cu ideea ineputizabilității calitative a universului, cu permanenta lui capacitate de a crea ceva ce nu a existat încă. E cea mai verosimilă dintre ipotezele avansate mai înainte, o ipoteză care nu oferă cîmp privilegiat hazardului, socotind ordinea, necesitatea, legea ca deopotrivă caracteristice existenței.

Pe fondul problematicii devenirii universale alit de ascuțit dezbătute, se pune problema, ceva mai limitată, a sensului devenirii în colțul de univers accesibil cercetării noastre.

Sinteza datelor astronomice, astrofizice și astrochimice, privite prin prisma filozofică totalizatoare, a permis să se pună în evidență, mai cu seamă în secolul nostru, circuitul materiei cosmice cu o anumită ciclicitate, în care e prezentă atât reversibilitatea parțială, cât și repetabilitatea parțială. Se pot evidenția cicluri finite cu ramuri ascendente și ramuri descendente, raportate la specificul fenomenelor astronomice. Dar pe fondul ciclicității, care relevă trecerea de la tinerețe la bătrânețe a corpurilor cerești, nașterea și moartea unor formațiuni stelare, se impun aspectele de istoricitate a materiei cosmice, pe de o parte ca elemente irepetabile și, pe de altă, indicând un anumit sens entropic sau antientropic. În acest caz, oricât ar fi de nesemnificativ, putem releva o oarecare asimetrie între ramura ascendentă și cea descendentă în formațiile care își complică structura chimică și geologică, permițând apariția vieții. Studii mai riguroase și meditații filozofice mai consistente au stîrnit cercetarea progresului biologic și a celui social pe fondul unei ramuri ascendente, care poate fi reliefată în structurile fizice și chimice.

Încercarea de a pune în evidență particularitățile progresului în colțul nostru de univers a obligat, cum e și firesc, pe cercetători să abordeze problema aspectelor progresive comune tuturor domeniilor, iar pe acest fond cea a aspectelor particulare, prin progres în general înțelegîndu-se *mers ascendent*, trecere de la inferior la superior, apariția unei calități noi, ireductibile la cele anterioare, avînd principii de funcționare superioare. Tipic din acest punct de vedere este *gradul și modalitățile de echilibrare cu mediul ambiant*, capacitatea maximă de utilizare a posibilităților existente în vederea conservării stării date și obținerii uneia și mai complexe. Se remarcă faptul că în definirea progresului nu trebuie să se accentueze unilateral *gradul de complexitate*, ci cu *deosebire capacitatea de a permite*, la rîndul său, desăvîrșirea propriei structuri pe linia echilibrării și trecerea la structuri mai adecvate.

De regulă, această deschidere spre o echilibrare superioară se realizează prin *structuri din ce în ce mai complicate nu numai ca număr de elemente, ci și ca diversitate calitativă și pondere de esențialitate*. Dar mai sînt și excepții, în care superiorul și complexul nu se suprapun. În biologie e cazul organismelor situate prin

specializare pe ramuri colaterale ale devenirii biologice, organisme deschidere spre structuri superioare.

Pe fondul acestor trăsături generale se remarcă anumite caracteristici ale fiecărui domeniu în parte, care în cele din urmă pot fi corelate. Astfel în trecerea de la sisteme mai simple spre sisteme mai complexe se constată o tot mai accentuată *asimetrie* între punctul de plecare al ramurii ascendente și punctul de coborîre al descendente, ceea ce permite să se scoală în relief că atât *durata* stărilor calitative, cât și *durata* trecerilor de la o stare calitativă la alta se mîșcorează, dovedind o succesiune mai accelerată a etapelor de stabilitate și a celor de variabilitate.

Constatarea se leagă deci evident de diferențele existente sub aspect temporal între fenomenele fizice, chimice, biologice și cele sociale și totodată de precizarea că aceste diferențe însemnează o creștere a *ritmurilor* sensului progresiv al devenirii pe măsură ce trecem de la sisteme inferioare la cele superioare și chiar în interiorul sistemelor.

Tot ca o trăsătură comună se poate reliefa că în cadrul *sensului predominant progresiv* apar momente de *stagnare* și de *regres*, înțelegînd prin regres ansamblul notelor caracteristice opuse progresului, deci trecerea la sisteme inferioare ca elemente constitutive și tipuri de interacțiuni, adică apariția unui proces de *destruc-turare*, în urma căruia restructurarea survenită nu mai permite, la aceeași complexitate și cu aceeași deschidere, realizarea echilibrelor.

Afirmația dialectică că nu există progres absolut, ci doar *unul relativ* se corelează cu cea a inexistenței unui sens preferențial ascendent în devenire universală. Dar *relativitatea* progresului înseamnă atunci necesitatea permanentă de a stabili un *punct de reper* și criterii de evidențiere a sensului ascendent, criterii care, în general, nu pot fi decît determinist-structurale. Relativitatea progresului constă și în faptul că apariția unei variante din evantaiul posibilităților oferite de realitate înseamnă implicit înlăturarea celorlalte posibilități, eventual pînă la un alt ciclu, în cazul în care posibilitățile sînt repetabile. În cele din urmă relativitatea progresului se evidențiază în prezența *fenomenelor de progres* care se împletesc întotdeauna cu etapa atinsă ; pentru sistemele finite supuse dialecticii începutului și sfîrșitului, se impune cu evidență și un alt aspect major, lege : orice etapă de progres este urmată

... Aceste momente apar mai clar în domeniul biologic și cel social, datorită ritmului în care se succed perioadele de stabilitate și cele de variabilitate.

4. 4. Progresul biologic

În lumina noilor cuceriri ale structuralismului și ale determinismului complex, care sînt așezate la temelia înțelegerii *mersului ascendent* în colțul nostru de univers, mai cu seamă în domeniul biologic și social, se poate afirma că pe fondul *tendinței de echilibrare dinamică*, tendință de a ajunge la starea cea mai probabilă caracteristică oricărui domeniu al existenței și acceptată ca finalitate în sensul cel mai larg, se conturează anumite particularități, mai întii ale *progresului biologic*. Criteriul progresului biologic în acest caz se vedește astăzi a fi unul complex : gradul de *adecvare a organismului la condițiile de viață*, măsurabil prin creșterea capacității ființelor vii de exploatare și de explorare a mediului, deci a capacității ființelor vii de a lupta împotriva factorilor de mediu, de a-i utiliza și de a modifica stările existente.

Creșterea capacității ființelor vii de exploatare și explorare a mediului este strîns dependentă de o serie de factori, care în interacțiune complexă generează *mersul ascendent* în domeniul biologicului. Astfel este diferențierea, *creșterea complexității morfofuncționale*, atît din punctul de vedere al eterogenității elementelor sistemului, cît și al numărului de legături dintre ele, al numărului de legături ale sistemului cu exteriorul, care toate duc la creșterea potențelor funcționale ale structurii respective. În cadrul progresului înregistrat prin creșterea posibilităților funcționale, este demnă de remarcat creșterea vitezei de funcționare, care duce la mărirea randamentului cantitativ și calitativ al sistemului respectiv, privit sub aspect dinamic în spațiu și în timp.

Un alt factor esențial al progresului biologic, strîns corelat cu primul, este *integrarea*, realizată prin apariția unor *funcții dirijitoare* în raport cu ansamblul funcțiilor unui sistem unic. Ea este cu atît mai avansată, cu cît funcțiile de dirijare sînt mai concentrate. Creșterea *integralității* în cadrul organismului are ca urmare o creștere a economicității metabolismului.

Adepții tezelor progresului biologic relevă și rolul important al *homeostaziei organismelor*, al constanței condițiilor dintr-un sistem în condiții pe care organismul le creează și le menține, asigurîndu-și o mai mare independență față de mediul ambiant.

Progresul în exploatarea mediului este dependent și de desăvârșirea mecanismelor create de organism în vederea asimilării și învingerii factorilor neprietnici externi, prin asigurarea unor valori

aceasta linie îl reprezintă creșterea organismului prin mecanisme homeostatice, ci chiar un început de modificare a mediului extern, care reprezintă germenii saltului spre activitatea transformatoare umană.

În funcție de toți factorii amintiți mai înainte, care în interacțiune determină progresul biologic, dar sint, fiecare în parte și toți laolaltă, o consecință a progresului biologic, se poate releva încă o particularitate a progresului biologic, și anume accentuarea potențialităților evolutive. Dealtfel, întreaga dialectică a progresului biologic confirmă într-un mod propriu teza generală din teoria sistemelor că trecerea de la inferior la superior înseamnă o deschidere mai amplă spre afirmarea și realizarea potențialităților progresive.

În domeniul biologicului, creșterea gradului de complexitate și a celui de integrare a organismului duce deci la o mărire a capacității homeostatice și prin aceasta la o mai mare libertate față de condițiile de mediu. Aceasta, la rândul ei, duce la o creștere a capacității de dominare a mediului prin mărirea posibilităților de explorare a acestuia, constituind punctul de plecare al activității umane, caracterizate îndeosebi prin capacitatea de a produce transformări în mediul natural și prin crearea mediului artificial material și al celui spiritual.

4. 5. Progresul uman (social și individual)

În cadrul problemelor sensului devenirii, dispute mai aprige a stîrnit în secolul nostru și stîrnește în continuare problema progresului uman atît din punct de vedere social, cît și individual.

În capitolele anterioare am evidențiat faptul că ideea de progres apare în secolele XVII—XVIII și se întărește ca argumentare în prima jumătate a secolului al XIX-lea. În general, teoreticienii progresului social depășeau atît imaginea dezvoltării ciclice, cît și cea a regresului social, prezentă în explicațiile anterioare întoarse cu fața spre „raiul pierdut”, cu precizarea că explicațiile pesimiste

Apariția și dezvoltarea orînduirii burgheze au stimulat apari-

general, în posibilitatea de perfecționare a omenirii, plasând imaginea idilică a veacului de aur în viitor, ca rezultat al întronării imperiului rațiunii.

Teoria luministă a progresului social, revoluționară întrucât fundamenta răsturnarea rînduieilor feudale, nu era scutită de numeroase neajunsuri, cum ar fi opțiunea predominant idealistă, deci unilaterală, în fixarea criteriului progresului și absența înțelegerii istorice a faptelor istorice. Instaurarea rînduieilor burgheze a provocat o profundă criză a teoriilor progresiste, trezind dezamăgirea față de modul de întrupare a imperiului rațiunii în versiunea sa burgheză. La aceasta s-a adăugat și scăderea entuziasmului revoluționar, scădere firească în epoca rînduieilor burgheze victorioase. Teoreticienii burgheziei victorioase înlocuiau tendințele revoluționare anterioare, îndreptate cu fața spre viitor, cu teze ale evoluției sociale concepute ca un proces natural, în care se acordă prioritate ordinii (ca în cazul lui Auguste Comte), stărilor fundamentale de fapt, în fața cărora oamenii sînt dezarmați (ca în teoria „evoluției organice” a lui Spencer), sau care indică teza darvinistă a luptei pentru existență drept criteriu al dominației celor puternici (ca în cazul „darwinismului social”, care ajunge să justifice inegalitățile de clasă și dominația colonială).

Asistăm astfel la mijlocul și sfîrșitul secolului al XIX-lea la încercările teoreticienilor burghezi de a justifica rînduielele existente și deci la înlocuirea pe nesimțite a tezelor progresului cu teze ale justificării relațiilor capitaliste, avînd tendința de a atenua spiritul revoluționar de luptă a clasei muncitoare. Treptat, teoria revoluționară a progresului social este înlocuită cu teoria evoluției ciclice, calme.

Și tot atît de firesc s-a ivit treptat, pe fondul acceptării stărilor de fapt, orientarea sceptică, pesimistă, pe măsură ce orînduirea capitalistă depășea culmile maturității, alunecînd treptat pe panta declinului. Propășirea esențială a științei și tehnicii în diverse chipuri, chiar dacă limitat, stimulată de interesul capitalist pentru profit, a adus pe prim plan, odată cu ascuțirea contradicțiilor capitalismului, și aspectele sale strident negative. Aceasta a avut ca urmare o anumită identificare a notelor caracteristice capitalismului în declin cu declinul omenirii în general sau cu declinul civilizației occidentale (ca în cazul lui Oswald Spengler).

Desigur că s-ar putea aminti aici și planul gnozeologic al criticii progresului social în secolul al XX-lea, critica aparținînd mai cu seamă orientărilor neopozitiviste. Refuzînd generalizările

aprecierile referitoare la sensul devenirii ca fiind lipsite de înțelegere și propune utilizarea doar a termenului de schimbare. Argumentele referitoare la caracterul subiectiv și arbitrar al conceptului de progres legate de afirmația că științele sociale nu posedă un criteriu obiectiv al progresului social, pe de o parte pentru că fiecare epocă își are individualitatea ei proprie și nu permite comparații și, pe de altă, pentru că fiecare fenomen istoric își are justificarea sa.

Rînd pe rînd însă aceste argumente pot fi înlăturate. Chiar dacă concepția referitoare la progres este supusă unor modificări sub acțiunea desfășurării evenimentelor sociale, este posibilă *elaborarea unui criteriu complex al progresului social* care să permită compararea atât a societăților coexistente, cît și a celor ce se succed, și care să dovedească faptul că orice epocă istorică, orice fenomen istoric, oricît ar fi de justificate sub aspect structural și determinist, pot fi depășite de evenimentele ulterioare și aprecierea lor trebuie făcută dintr-un dublu unghi de vedere, atât prin încadrarea în epocă, cît și prin corelarea cu procesele sociale anterioare și cu cele ce le urmează.

Există, în cele din urmă, tendința unor teoreticieni contemporani, cu deosebire aparținînd intelectualității burgheze, de a extinde cu ușurință aspectele predominant negative ale progresului științific și tehnic din societatea capitalistă și asupra societății socialiste, prin aceasta minimalizînd deosebirile calitative dintre cele două formațiuni sociale, după cum există tendința de a face aprecieri globale asupra societății contemporane de tip industrial în cercetarea relației dintre individ și societate, estompîndu-se caracterul de clasă, militant, revoluționar al unor întrebări și al unor probleme, precum și faptul că ele nu pot fi soluționate, în fond, decît prin depășirea societății capitaliste.

Un exemplu grăitor îl oferă Raymond Aron în lucrarea recentă *Deziluziile progresului*, în cadrul căreia ajunge la concluzia că în actuala civilizație industrială progresul științific-tehnic întîrzie să-și facă simțite consecințele favorabile. Mai mult decît atât, el este implicat în menținerea șomajului, a inechității sociale, în unidimensionalizarea masei de consumatori și în limitarea orizontului lor spiritual. Societatea contemporană de tip capitalist se află în imposibilitatea de a soluționa inegalitățile sociale, promovarea individului în funcție de capacitățile și de meritele sale reale, organi-

societății de tip industrial în general, atât în variantă capitalistă, ...
cât și în variantă socialistă, deși în unele pasaje ale lucrării relevă
rădăcinile exploatarei de clasă și accentuarea inegalității repartității
veniturilor, care provin din proprietatea privată asupra mijloacelor
de producție. Această înecălită Raymond Aron o vede manifestată
și în relațiile dintre „națiunile posedante” și „națiunile proletare”,
între care decalajul se mărește constant și rapid. Dacă decalajul
dintre veniturile pe locuitor era de 1 la 0,5 în 1953 și de 1 la 12
în 1963, el poate ajunge în 1970 de la 1 la 13. Toate acestea dove-
desc că sistemul capitalist, datorită logicii „profitului” care îl ghi-
dează, nu poate soluționa — interiorul structurii sale —
conflicte și decalaje pe care le generează. Iată de ce nu poate fi pus
semnul identității între consecințele progresului tehnic pentru capi-
talism și pentru socialism.

Declinul societății capitaliste, și cu deosebire aspectele negative
ale totalitarismului fascist, au determinat criticile vehemente ale
existențialismului față de *laturile absurde* ale realităților capita-
liste. Pentru Martin Heidegger, de pildă, societatea e răspunzătoare
de anularea individului. Din oboseala de a fi ei înșiși, din lășitate
în fața presiunii sociale, oamenii, în majoritatea lor, preferă să
vegeteze în banalitate, înstrăinați de esența proprie, aruncați în
existența cotidianului. Salvarea omului nu poate veni decât din
descoperirea esenței sale, prin propria sa depășire, realizată în
creație. În același context istoric, mesajul, în ultimă analiză, eroic
al lui Sartre din perioada în care a gândit *L'Être et le Néant*
rămâne și el o expresie a revoltei față de destrămarea prin care
a trecut societatea capitalistă în pragul celui de-al doilea război
mondial.

Dar apar și alte interpretări, apropiate de marxism. Urmarele
decenii readuc în discuție din unghiuri diferite de vedere justifi-
carea orînduirii capitaliste. Herbert Marcuse vede împedec toate
tărele societăților avansate din punct de vedere științific și tehnic,
societăți unidimensionale, înăbușind personalitatea umană. El
odată e convins că aceste societăți nu vor putea să stingă definitiv
elanul revoluționar, care ar uni din nou conștiința umană cea
mai evoluată și forța umană cea mai exploatată pentru a pune
capăt condițiilor și instituțiilor intolerabile.

Marxismul își dovedește mereu forța teoretică și practică, el
fiind tocmai filozofia care a reușit să descifreze mecanismele
structural-deterministe ale mersului ascendent al societății, por-
nind de la rolul determinant care revine economicului. Criteriul
fundamental al progresului îl reprezintă pentru marxism perfec-
ționarea activității economice, care să asigure, la rîndul său, o

neîntreruptă propășire pe calea umanismului și a libertății, deci pe calea desăvârșirii omenească din ființa umană, din societatea

Filozofia marxistă a oferit, de la constituirea sa, cele mai autentice criterii ale progresului social, făcând distincția cuvenită între factorii decisivi - progresul social, factorii economici, care reprezintă temelia existenței în societate, și toți ceilalți factori derivați. În același timp, în lumina teoriei sistemelor și a determinismului contemporan, marxismul a relevat că, pe măsura trecerii de la sisteme sociale inferioare spre altele superioare, funcția de supradeterminare a sistemului în raport cu elementele constitutive crește, și odată cu ea crește și ponderea celorlalți factori în sistem.

Cu aceasta se mărește totodată, prin crearea și dezvoltarea unui mediu artificial material și spiritual, gradul de libertate al umane și al societății față de mediul natural. Tot creația umană complexă este, în ultimă analiză, și condiția esențială a progresului uman în raport cu societatea.

Factorii de integrare și de diferențiere socială condiționează în devenire o creștere a gradului de libertate al omului și al societății, care înseamnă, la rîndul său, o creștere a *posibilităților de creație materială și spirituală*.

Concluzia dezvoltării sociale progresive și deschise, concluzia creșterii posibilităților evoluției pe măsura trecerii spre sisteme sociale superioare în funcție de creșterea gradului de libertate a societății în genere, precum și a ființei individuale umane în funcție de conturarea tot mai clară a personalității sale creatoare, nu sînt cu nimic diminuate, în esență, de constatarea prezenței perioadelor *de stagnare și de regres*, a aspectelor de recul în tot ce reprezintă progres social și individual vădit, căci orice pas înaintat este și în societate rezultatul luptei dintre tendințe contrare, în care, în general, unele se dovedesc purtătoare ale progresului și altele purtătoare ale stărilor vechi ce și-au pierdut justificarea rațională.

De-a lungul istoriei societății, motorul esențial al progresului îl reprezintă lupta dintre nou și vechi, care a îmbrăcat diverse forme: antagoniste și neantagoniste. Trecerea de la structuri sociale inferioare spre altele superioare înseamnă totodată o *creștere a potențialităților de dezvoltare*. Iată de ce înlăturarea antagonismelor de clasă și dezvoltarea pe baza contradicțiilor neantagoniste oferă societății socialiste posibilități superioare de depășire a dificultăților, pe care societatea capitalistă nu le poate nicidecum înlătura. Logica acțiunii întemeiate pe profit, pe lupta nimicitoare reciprocă

pentru a birui și pentru a reuși trebuie și poate să fie înlocuită cu *logica acțiunii întemeiată pe echitate socială*, pe afirmarea personalității individuale prin intermediul realizării unei egalități autentice pentru toți membrii societății, prin realizarea celui mai înalt tip de umanism din câte a cunoscut pînă acum omenirea. Dar, totodată, trebuie reliefat cu luciditate că orice etapă de progres social își are laturile sale *negative*, inhibante în raport cu personalitatea

Filozofia marxistă insistă asupra sensului progresiv al dezvoltării sociale, dar nu poate trece cu vederea nici momentele de declin, nici constatarea faptului că și societatea umană, ca orice proces finit, va trebui să-și aibă perioada de îmbătrînire, de declin și momentul sfîrșitului, al morții. Acest aspect, trăit mai acut din punct de vedere individual, a determinat în mod firesc o permanentă dezbateră filozofică, pe care nici marxismul nu o poate ocoli : problema relației dintre viață și moarte.

Oricît ar fi de dureroasă și de greu de suportat pentru om și omenire ideea sfîrșitului, ea se impune tuturor. Bineînțeles omul creator, în atitudinea sa prometeică, este decis să smulgă *cosmosului* cît mai multe posibilități de prelungire a existenței omenirii prin diverse aspecte ale creației realității artificiale, care îi vor permite să stăpînească în tot mai mare măsură condițiile nefavorabile și să utilizeze și să le amplifice pe cele favorabile. Și oricum, ca să folosim formula lui Engels, de data aceasta valabilă și pentru noi, omenirea este încă prea tînără ca să-și pună deosebit de acut problema sfîrșitului. Așa acum am văzut, forța științei și a tehnicii, utilizată cu răspunderea conștiințelor active, deschide *căi nelimitate* de progres uman. Cu toate aspectele contradictorii amintite, trăim cu claritate constatarea că ne aflăm pe ramura ascendentă a sistemului complex care este omenirea. Cei care sînt conștienți de superioritatea comunismului și de posibilitățile cele mai largi din câte s-au întîlnit pentru afirmarea omului acordă o mai mare însemnătate problemelor viitorului mai apropiat și, adoptînd o poziție revoluționară, de luptă hotărîtă pentru soluționarea acestor probleme, contribuie implicit la extinderea razei de acțiune, crea-toare a omului în cosmos și, prin aceasta, împing undeva mai departe de noi posibilitățile sfîrșitului omenirii.

Capitolul al IX-lea

REFLECTARE CONȘTIINȚĂ

În calitatea ei de sinteză explicativă și altitudinală, filozofia a fost și va rămâne mereu chemată să elaboreze teoria generală a lumii, teoria marilor domenii și marilor opoziții. Ideea prin care opusele fundamentale ale realității sînt obiectul cugetării filozofice a fost sugestiv formulată de Hegel, atunci cînd într-unul din studiile sale nota: „Ruptura este izvorul nevoii de filozofie”¹. Dacă lucrurile stau așa, atunci analiza fenomenului conștiință a intrat și intră prin excelență în preocupările gândirii filozofice. Dedublarea realității în materie și spirit reprezintă cea mai adîncă dedublare. Opoziția materie-spirit este resursa și temelul unei game întregi de alte unități și opoziții cu care a avut și are de-a face gândirea filozofică: material și ideal, natură și societate, legitate și libertate, mijloc și scop, proiect și realizare, vis și realitate etc. Prezența conștiinței îl definește pe om; ea presupune și permite raportarea lumii la om și a omului la tot restul.

În lumina acestor considerații, atenția ce urmează s-o acordăm explicării generale a realității ideale se justifică multilateral. Ea apare ca necesară în orice tablou filozofic asupra lumii atît din punctul de vedere al problematicii specifice filozofice, cît și din acela al menirii sale sociale. Acest lucru a fost și este limpede

¹ Hegel, *Studii filozofice*, București, Editura Academiei, 1947, p. 137.

și este „problema fundamentală a oricărei filozofii”². Acesta presupune nu numai analiza filozofică a materiei ca realitate primordială, ci și analiza conștiinței ca existență derivată. Numai după această analiză teza materialității lumii va fi dusă pînă la capăt, numai atunci monismul materialist va fi explicat în momentele lui esențiale.

Dacă vrem să prezentăm fenomenele conștiinței în lumina filozofiei materialiste și dialectice și în spiritul datelor esențiale furnizate de știința contemporană, urmează, credem noi, să fixăm toată analiza pe fondul corelațiilor: *reflectare — informație — conștiință*. Numai această perspectivă permite surprinderea filiației de procese care, în contextul unei evoluții anevoioase și dialectice, a dus la apariția omului și la complicata lui lume de idei și atitudini.

Chiar dacă în înțelegerea omului intervin și alte dimensiuni (praxiologice, axiologice), perspectiva reflectării, care trimite direct la dimensiunile gnoseologice, la natura și la funcțiile specifice ale conștiinței, rămîne, credem noi, perspectiva fundamentală.

1. Reflectarea, însușire generală a materiei

1. 1. Din istoricul conceptului de reflectare

Rădăcinile istorice ale noțiunii pe care o urmărim le găsim încă în filozofia antichității. La Platon și la Aristotel întâlnim un termen care în traducerea lui în limbile latine a devenit „reflecție” și care designa și exprima faptul „perceperii interioare”, actul conștiinței de sine³.

În contextele filozofiei moderne, termenul „reflecție” dobîndește cîteva elemente noi. După lucrările lui J. Locke, reflecția nu mai apare exclusiv ca fenomen al sesizării cului; ea devine un ceva care are în plus și anumite funcții de cunoaștere, de surprindere a unor aspecte ale realității exterioare. Această teză are o însemnătate principală. Ea deschide perspectiva întrebării: noțiunii în cauză nu numai pentru a sesiza și afirma prezența lumii

² K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Editura politică, 1965.

³ Vezi dr. Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, vol. II, Berlin, 1910, p. 1102.

de idei a omului, ci și pentru a-i explica funcțiile esențiale și specifice, mai ales pe cele de cunoaștere.

Acela care în istoria filozofică a noțiunii înscrie o pagină nouă și care privește fenomenul în cauză din alte unghiuri de vedere este I. Kant. Dacă rezumăm poziția kantiană și dacă o raportăm la viziunea lui J. Locke, vom regăsi la Kant doar ideea că reflexia e un fenomen pur subiectiv, că e exclusiv o stare a „simțirii”. Această stare își pierde funcțiile de cunoaștere și de autocunoaștere; ea nu mai are nici un rol în obținerea vreunor date despre eu sau despre ceea ce e în afara acestuia; reflexia devine ceva care ne poate produce într-un prim caz un gen aparte de noțiuni, noțiunile care nu valoare și sens numai prin relațiile lor reciproce⁴, care poate, în al doilea caz, raporta conceptele la cele două izvoare de cunoaștere⁵, care poate, în al treilea caz, căuta un general care nu ne este dat, generalul unirii celor mai adânci opoziții (intelect și rațiune, necesitate și libertate etc.), și care poate produce, în al patrulea caz, ideea scopului cu toate funcțiile pe care i le-a rezervat întemeietorul criticismului⁶.

Elementele istorice-filozofice ale conceptului pe care-l urmărim, legate pînă aici mai ales de numele lui Platon, Locke și Kant, au fost asimilate, negate și dezvoltate în filozofia lui Hegel. La Hegel avem de-a face cu o foarte amplă teorie a reflexiei. Se dispune această teorie pe o coordonată a specificului mișcării de reflexie, a schemei și a formelor generale ale acesteia⁷.

În ansamblul modului hegelian de a filozofa despre reflexie există un mănunchi de idei cu deosebite implicații pentru teoria actuală și pozitivă a problemei:

a) ni se pare prețioasă ideea cu privire la existența în cadrul mișcării generale a unui plan aparte, planul mișcării de reflec-

b) acest plan nu mai apare ca un ceva ce ființează numai în subiect; el este o coordonată a însăși mișcării obiective;

c) mișcarea obiectivă a reflexiei este un fenomen general, generalitatea lui fiind identică cu generalitatea esenței. Această idee reprezintă elementul pozitiv al formulei de „reflectare abso-

⁴ Vezi I. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*, București, Editura „Cultura națională”, 1924, p. 119.

⁵ Vezi I. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura științifică, 1959, ...

⁶ Vezi I. Kant, *Critica puterii de judecată*, vol. I, trad. I. Gherlincea, Galați, 1927, p. 21-24.

⁷ Vezi I. Iriniș, *Hegel și problema reflectării*, în „Revista de filozofie”,

lută" ⁸. Citit în mod materialist, acest gând se întâlnește cu teza lui V. I. Lenin despre reflectare ca însușire generală a materiei ;
reflexiei

are un altul ca altul său, își are propriile sale „oglinzi” în care se exprimă și se manifestă. În viziune materialistă, această idee ne permite să explicăm momentul adecvării, moment care are un rol deosebit în explicarea reflectării ca reflectare ;

e) În ciuda „obscurităților” ⁹ prezente în descrierea formelor reflexiei (reflexiei exterioară și care determină), există o serie de gânduri care ne ușurează, în cazul „citirii” lor materialiste, înțelegerea mai profundă a raporturilor dintre *reflec-tare* și *conștiință*, dintre momentele conștiinței și autoconștiinței.

În ciuda slăbiciunilor ei, prin gama momentelor raționale pe care le conține, *hegeliană a reflexiei* este, sub anumite aspecte, o anticipare și o pregătire a pozițiilor filozofiei marxiste, a modurilor acesteia de a concepe și analiza fenomenul reflectibi-lității. În elaborarea teoriei materialist-dialectice a reflectării, Hegel nu poate fi ignorat, așa cum nu poate fi nici preluat fără discernământul criticii.

Surprinderea unor coordonate generale ale realității, care să poată fi considerate ca temel și rădăcină a fenomenelor vieții spi-rituale, a preocupat și gândirea materialistă a secolului al XVIII-lea. Diderot, de pildă, consideră că materia unică, în oricare dintre formele organizării ei, deține o însușire fundamentală, denumită de el „sensibilitate”. Pentru el, această „proprietate generală a materiei sau produs al organizării” ¹⁰ aparține „în chip tot atât de esențial materiei ca și impenetrabilitatea” ¹¹. Întrucât Diderot generalizează fenomenul „sensibilității”, am putea considera că el alunecă spre hillozoism. O asemenea interpretare l-ar nedreptăți pe gânditor și ar dovedi o judecare a lui după litera și nu după spiritul de fond al ideilor sale. În formularea și apărarea tezei pe care o discutăm, Diderot, în ciuda poziției sale general-metafizice, se dovedește a fi un limitat dialectician.

Încercarea lui Diderot de a considera existența unei însușiri generale a materiei ca fond al genezei fenomenelor vieții psihice a fost în mod deosebit apreciată de V.I. Lenin. În *Materialism* și

⁸ G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, București, Editura Academiei.

⁹ V. I. Lenin, *Culete filozofice*, București, Editura politică, p. 103.

¹⁰ D. Diderot, *Convorbire între D'Alambert și Diderot*, în *Materialiștii francezi din veacul al XVIII-lea*, București, Editura de Stat, 1934, p. 122.

¹¹ Idem, *Combaterea rind cu rind a lucrării lui Helvétius intitulată „Despre om”*, în *Materialiștii francezi din veacul al XVIII-lea*, p. 179.

lută" ⁹. Citit în mod materialist, acest gând se înfăptuiește cu teza lui V. I. Lenin despre reflectare ca însușire generală a materiei;

d) din teoria schemei generale a mișcării reflexiei ¹⁰ atrage atenția ideea că nu orice se reflectă în orice, că fiecare sistem își are un altul ca altul său, își are propriile sale „oglinzi” în care se exprimă și se manifestă. În viziune materialistă, această idee ne permite să explicăm momentul adecvării, moment care are un rol deosebit în explicarea reflectării ca reflectare;

e) În ciuda „obscurităților” ¹¹ prezente în descrierea formelor reflexiei (reflexiei ¹² interioră și care determină), există o serie de gânduri care ne ușurează, în cazul „citirii” lor materialiste, înțelegerea mai profundă a raporturilor dintre *reflec-tare* și *conștiință*, dintre momentele conștiinței și autoconștiinței.

În ciuda slăbiciunilor ei, prin gama momentelor raționale pe care le conține, ¹³ *hegeliană* a reflexiei este, sub anumite aspecte, o anticipare și o pregătire a pozițiilor filozofiei marxiste, a modurilor acesteia de a concepe și analiza fenomenul reflectibilității. În elaborarea teoriei materialist-dialectice a reflectării, Hegel nu poate fi ignorat, așa cum nu poate fi nici preluat fără discernământul criticii.

Surprinderea unor coordonate generale ale realității, care să

rituale, a preocupat și gândirea materialistă a secolului al XVIII-lea. Diderot, de pildă, consideră că materia unică, în oricare dintre formele organizării ei, deține o însușire fundamentală, denumită de el „sensibilitate”. Pentru el, această „proprietate generală a materiei sau produs al organizării” ¹⁴ aparține „în chip tot atât de esențial materiei ca și impenetrabilitatea” ¹⁵. Întrucât Diderot generalizează fenomenul „sensibilității”, am putea considera că el alunecă spre hilezoism. O asemenea interpretare l-ar nedreptăți pe gânditor și ar dovedi o judecare a lui după litera și nu după spiritul de fond al ideilor sale. În formularea și apărarea tezei pe care o discutăm, Diderot, în ciuda poziției sale general-metafizice, se dovedește a fi un limitat dialectician.

Încercarea lui Diderot de a considera existența unei însușiri generale a materiei ca fond al genezei fenomenelor vieții psihice a fost în mod deosebit apreciată de V.I. Lenin. În *Materialism și*

⁹ G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, București, Editura Academiei,

¹⁰ V. I. Lenin, *Culegere filozofice*, București, Editura politică, p. 103.

¹¹ D. Diderot, *Convorbirea între D'Alembert și Diderot*, în *Materialism și*

¹² Idem, *Combaterea rind cu rind a lucrării lui Helvétius intitulată*

zoful francez formulează acest gând și îl consideră ca un precursor al propriilor sale idei. Din ideea potrivit căreia reflectarea este însușire generală a materiei, Lenin a făcut o teză fundamentală. Chiar dacă nu-i acordă o atenție specială, ea e afirmată clar și categoric. Polemizând cu empiriocriticul englez K. Pearson pe marginea ideii acestuia că „nu e logic” să afirmăm că întreaga materie e conștientă, Lenin notează: „...Dar e logic să se presupună că întreaga materie posedă o proprietate înrudită în esență cu senzația, proprietatea reflectării”¹².

Valoarea general-filozofică a acestei profunde și justificate presupuneri ar putea fi rezumată în următoarele:

a. Această teză surprinde locul și rolul ideii de reflectare nu numai în explicarea naturii și eventual a funcțiilor conștiinței (lucru realizat și de unii reprezentanți ai materialismului anterior), ci și în aceea a originii ei.

b. În explicarea acestei origini, teza lui V. I. Lenin pune pe un teren concret problemele preistoriei și istoriei lumii de idei a omului. În lumina ei, conștiința nu mai apare ca un rezultat al dezvoltării generale (așa cum era la Marx și Engels), ci apare ca rezultat al devenirii dialectice a unei anumite însușiri a materiei, și anume a însușirii reflectibilității.

c. Teza lui V. I. Lenin ne asigură teoretic necesar
depășirii dialectice a opozițiilor mecanicism-filozofism,
altă de cultivare de materialismul nemarxist. Ea ne indică, de pildă, că, dacă sensibilitatea și gândirea, respectiv capacitatea de a avea senzații și de a elabora abstracții, nu sînt proprii întregii naturi, ele au o anumită înrudită cu fenomene care aparțin întregii materii. Pentru indicarea corectă a diferitelor grade de „rudenie” între diferitele moduri de manifestare a însușirii de reflectare și prin aceasta a depășirii concrete a pozițiilor amintite, e nevoie de o consecventă gândire dialectică. Acest lucru cere ca fenomenul reflectării să fie analizat din punctul de vedere al tuturor etapelor

al explicării trecerilor de la materie la conștiință sau, mai bine spus, de la sistemele materiale cărora nu le sînt proprii mecanismele elaborării ideilor și atitudinilor la sistemele care dețin asemenea facultăți.

d. Fără teza reflectării, fără aportul ei la interpretarea de pe poziții materialiste a raporturilor dintre materie și conștiință, ma-

poate fi apărut pînă la capăt fără viziunea principiului dialectic al dezvoltării și aplicarea lui la cazul concret al originii conștiinței. Numai așa principiul dezvoltării lumii materiale duce la principiul unității acestei lumi, numai așa dialectica devine materialism, iar materialismul devine dialectică. Necesitatea realizării unei sinteze între principiul dezvoltării și principiul unității a fost subliniată în mod deosebit de V. I. Lenin¹³. Pentru această sinteză, ideea cu privire la reflecție trebuie să joace rolul de idee direc-

1. 2. Ce este fenomenul. reflectării ?

Din prezentarea ideilor lui V. I. Lenin rezultă că reflecția este o însușire generală a materiei, că această însușire asigură gradul de înrudire a fenomenelor conștiinței cu o serie de fenomene ce sînt proprii și sistemelor materiale cu nivele inferioare de organizare, că prin evoluția ei dialectică se ajunge la ulmitoarea lume de idei a omului. Mai mult și mai concret despre însușirea

surprinderii notelor

esențiale ale fenomenului pe care-l designează.

Ocolind enumerarea și comentarea diferitelor puncte de vedere, considerăm că poziția care se apropie cel mai mult de surprinderea notei care să vizeze mai bine esența reflectării își are originile într-un gând al filozofului englez M. Cornforth. consideră reflecția ca fiind „o asemenea interconexiune între două procese materiale specifice în care particularitățile primului proces se reproduc în particularitățile corespunzătoare ale celui de-al doilea”¹⁴. Idei asemănătoare apără și dezvoltă o întreagă listă de filozofi marxiști, dintre care reținem aci numele sovieticului B. S. Ukraițev, care a făcut, poate, cel mai mult pentru încredințarea unui asemenea punct de vedere. Pentru a elimina unele urme de fizicalism din definirea reflectării ca „reproducere”, pentru a da o formulare care să fie mai elastică și care să poată

¹³ Vezi V. I. Lenin, *Catete filozofice*, București, Editura politică, 1953.

¹⁴ M. Cornforth, *Dialekticeskii materializm*, Moskva, Izd. Inostrannoi Literatury, 1953 p. 313 (subl. ns.).

cuprinde fără forțări și formele de reflectare ce nu sînt propriu-zis „reproducere”. (reflectările simboluri, metafore etc.), am considera reflectarea ca fiind un fenomen

acel sens, urmează să înțelegem prin reflectare proprietatea sistemelor materiale de a se exprima unele în altele, proprietatea a ceva de a fi în altceva, însușirea unui oarecare B de a traduce, de a fixa, de a transpune în sine note, laturi, prezențe ale unui oarecare A. Definiția și descrierea prezentată aci nu se deosebește, în fond, de ideea Cornforth-Ukraințev; ea apare doar ca o nuanțare a acesteia. În ciuda slăbiciunilor pe care le conține, această nuanță are avantajul că ne permite să surprindem mai bine momentul reflectării, moment care apare în cadrul oricăror interacțiuni.

Acest mod de înțelegere indică ceva mai corect sfera reflectării și circumscrie o sferă care e destul de largă ca să poată cuprinde toate formele și manifestările concrete ale acestei însușiri și destul de îngustă ca să nu permită identificarea ei cu alte atribute universale ale sistemelor materiale: interacțiune, mișcare, structură, cauzalitate etc. Surprinderea în acest fel a notelor mișcării de reflectare ne duce spre înțelegerea mai fericită a corespondențelor care apar între reflectat și reflectant, a izomorfismelor particulare pe care le realizează actele reflectării.

Datorită corespondențelor, A își continuă într-un anumit mod prezența în B. Corespondențele de reflectare nu sînt ale oricui cu corespondențe ca specifice, ca adecvație. Ele derivă firesc și necesar din natura intimă (fizică, chimică, biologică, cibernetică etc.) a sistemelor care interacționează. În funcție de aceasta, sistemul care reflectă transpune în sine anumite note ale celui care se reflectă numai în măsura în care el este un altul al celui reflectat, cum ar spune Hegel. Nu totul se reflectă în toate; dacă n-ar fi așa, n-ar exista forme diferite de reflectare și de echilibrare. „Idiospecificitatea” pe care V. Săhleanu¹⁵ o consideră corect ca fiind proprie reacțiilor ciber-netice sau potrivirilor ce există între structura unui anumit receptor și energia-semnal pe care o poate surprinde nu sînt decît cazuri particulare ale acestui fenomen.

E adevărat, corespondențele de reflectare pot îmbrăca două forme: corespondențe necesare, legice, și corespondențe instituite, elaborate de mină și mintea omului. Corespondențele instituite se bazează pe cele firești și asigură mișcării de reflec-

¹⁵ Vezi V. Săhleanu, *Legătura informațională în cadrul interacțiunii dintre sistemele materiale*, în „Revista de filozofie”, București, 1964, nr.

tare o mare zonă de acțiune. În cazul formelor înalte ale reflectării, aceste două tipuri de corespondențe se pun și se suprapun într-un mod destul de complicat. Din aceasta rezultă cazurile cele mai înalte ale adecvării, adecvările-cunoaștere.

Dacă reflectarea este expresia unuia într-un altul al său, atunci structura de fond a oricărui proces de reflectare conține în sine doi poli (A și B), care, intrînd într-o anumită relație, asigură prin aceasta un anumit rezultat, un *produs* de reflectare. Aceste produse se prezintă ca existențe deosebite ce se constituie într-un univers relativ specific, universul reflectărilor.

Caracteristicile cele mai generale ale unui asemenea univers le-am putea rezuma în următoarele :

a. Reflectarea e un *produs* al interacțiunii, fără a fi interacțiunea însăși, sub toate laturile și componentele ei. Din contextul general al unei interacțiuni, reflectarea vizează numai *planul* care asigură expresia celui reflectat în cel care reflectă, numai *modul* și *gradul* în care unul își continuă prezența sa în altul. În acest plan, mișcarea realizează o subtilă și esențială negare dialectică ; aici ceva se neagă ca existență spațială și temporală, conservîndu-se și continuîndu-se într-o altă existență spațială și temporală ; avem de-a face, după cum afirma Hegel, cu o „trecere” care „suprimă trecerea”¹⁶. În planul acestei mișcări mai mult decît ori-

b. Reflectarea e *fenomen de relație*. Acest lucru trebuie înțeles nu numai în sensul că ea se naște din relația a doi poli (A și B), ci mai ales în sensul că reflectarea există ca reflectare numai *în* și *prin* relație, că ea ființează și își dobîndește valoare numai în virtutea unității lui A și B și a lui B cu A. Produsul de reflectare

B în virtutea lui de a fi A. În produsele de reflectare ca produse ale unei asemenea unități, nu avem nici un gram de substanță, nici o cantitate de energie nici din substanța și energia sistemului reflectat și nici din a celui care reflectă. Reflectarea ca reflectare nu e nici materie, nici mișcare, nici substanță și nici energie, în ciuda faptului că ea există numai în și prin toate acestea. În acest sens „reflectarea e reflectare”, după cum pe bună dreptate afirmă B. S. Ukraințev, extinzînd asupra reflectării modul în care N. Wiener surprinde și caracterizează raporturile informației cu substanța și energia.

¹⁶ G. W. Hegel, *Știința logică*, București. Editura Academiei, 1966, p. 324.

c. Reflectarea apare ca fiind un mod relativ aparte al existenței, o linie specifică de mișcare, un univers care completează în și din interior universul materiei și al mișcării acestuia. Existența reflectării ca fenomen general, cu cel puțin o dublă dependență și o dublă opoziție față de materia în mișcare, introduce în lume prima mare dedublare, dedublare care reprezintă fondul și rădăcina dedublării în materie și spirit. În lumina acestei situații, în teoria generală a existenței trebuie introdusă cu consecvență ideea triadei materie — mișcare — reflectare. În operarea cu această idee, pentru a elimina viziunile dualiste posibile, urmează să concepem mișcarea ca atribut al materiei, iar reflectarea ca derivat și atribuit al mișcării, adică un atribut al atributului.

d. Reflectarea, ca proces și ca sistem de produse specifice, are în lume poziția esenței. Ea este o existență mijlocită. Ea nu există decât în altul și prin altul, în și prin „bunăvoința” a altceva. Ca existență mediată, reflectarea și produsele ei nu au o realitate de sine stătătoare în timp și spațiu, nu au o structură spațio-temporală a lor și numai a lor; ele există numai în timpul și spațiul sistemelor cu existență nemijlocită, adică a celor care sînt obiect al reflectării și a celor cu loc și rol de suport sau realizatori ai acesteia.

Esențele de reflectare au o gamă foarte largă de fenomenalizări. Acestea depind strîns de genul sistemelor și al interacțiunilor dintre ele, de formele pe care le are reflectarea.

1. 3. Formele fundamentale ale reflectării

Atunci cînd se pune în discuție problema marilor forme ale reflectării, este normal să se înceapă cu anumite precizări privind teza universalității acestui fenomen. Această teză o considerăm ca indiscutabilă. Ea reprezintă un adevăr filozofic cu o deosebită valoare principială. Din lista argumentelor care ar putea fi invocate, amintim că, fără a recunoaște caracterul universal al reflectării, devin puțin consistente explicațiile materialiste ale *originii naturii și funcțiilor conștiinței*, că fără aceasta nu putem apăra pînă la capăt teza cognoscibilității lumii și nu putem elabora teoria relativului și absolutului, abstractului și concretului în cunoaștere.

Se renunță la poziții teoretice cișligate atunci cînd se afirmă

de-a face cu materia vie¹⁷. Reflectarea ca fenomen general nu e numai un „posibil“ care devine cîndva un „real“; ea e un ceva ce

formele pe care le are reflectarea, să difere în funcție de natura și de gradul de complexitate al sistemelor ce interacționează, e normal ca ea să înscrie o anumită evoluție pe măsura evoluției istorice a sistemelor materiale.

Încercînd o clasificare a formelor fundamentale ale reflectării după criteriul succesiunii și complicării genetice, am formula și propune următoarea schemă. Ca orice schemă, ea poate fi detaliată aproape la infinit în fiecare momentele ei. Succesiunea istorică a acestor forme poate fi considerată și ca marcînd etapele fundamentale ale evoluției fenomenului în cauză, iar trecerile de la o formă la alta urmează să fie privite ca momente nodale, ca negări dialectice ale formei sau formelor anterioare.

Am detașa mai întîi cazul *formelor fizice ale reflectării*. Cînd vorbim de ele, avem în vedere modul în care în cazul interacțiunilor de ordin fizic ceva exprimă în sine un oarecare altceva, modul în care în jocul reflexiei fizice se formează imaginea în

află, modul în care diferitele genuri de radiații își etalează prezența în urmele lăsate în mediile pe care le străbat (camera Wilson de exemplu), modul în care fenomenele magnetice se man-

Fără a mai lungi lista exemplificărilor, putem afirma că fiecare fenomen fizic poate fi privit din punctul de vedere al prezenței reflectării, al expresiei lui în alții sau al expresiei în sine a unor alții al săi. În această privire nu este vorba de a căuta în fenomenele fizice vreo însușire misterioasă pe care s-o numim

ce e specific însușirii generale de reflectare. Există în cadrul interacțiunilor de ordin fizic momentele corespondențelor și adecvărilor, momente ce se manifestă și care marchează net prezența reflectibilității în lumea fizică.

Formele fizice ale reflectării sînt cele mai îndepărtate „rude“ ale conștiinței, așa de îndepărtate încît legăturile „de sînge“ par să s-au și pierdut.

La nivelul *reactivității chimice*, reflectarea se manifestă în

¹⁷ Vezi B. S. Tluhîn, *Kletosika otrajenia i otrajenie kak vsei materii*, în „Voprosi filosofii“, 1984, nr. 2.

forme ceva mai complexe. Aici însușirea generală se realizează în și prin lista particulară a stărilor și schimbărilor care vizează însăși natura chimică a celui care reflectă, însăși componența lui ionică, atomică, moleculară, însuși modul dispunerii acestora în structura sa caracteristică. Ne-am putea explica prin câteva exemple simple și oricui accesibile. Hîrtia de turnesol, prin modul ei de a reacționa, exprimă în sine natura acidă sau bazică a soluției în care o introducem. Accelerarea ritmului desfășurării unor reacții chimice exprimă în sine prezența unui catalizator. Structura unui lanț al scării elicoidale a acidului dezoxiribonucleic reproduce, prin corespondență și adecvație, structura complementarei sale. Prezența în anumite structuri chimice a unor elemente sau radicali se exprimă în anumite proprietăți ale acestora. Chiar și din aceste câteva exemple se poate desprinde ideea că la nivelul mișcării chimice, prin gama afinităților și activismelor acesteia, mișcarea de reflectare își diversifică și amplifică modurile realizării ei.

Unele dintre formele reflectării chimice devin condiții ale mișcării de reflectare la nivelul *excitabilității biologice*. Ca derivat al metabolismului, excitabilitatea îndeplinește roluri deosebite în asigurarea integrității biologice. Ea este considerată ca formă a reflectării de mai mulți autori. Ne alăturăm acestui punct de vedere, afirmînd și noi că în modurile de a fi ale acestei însușiri găsim cuprinse într-un mod specific toate caracteristicile unei mișcări de reflectare. Expresia unuia în altul său ia forma reactivității biologice, reactivitate care conține în sine corespondența și adecvarea la parametrii agentului exterior. Fără corespondență și adecvație, sistemul viu nu-și poate asigura condițiile automenținerii. În forme și grade diferite, excitabilitatea e prezentă pe toată scara viului. Cele mai evidente manifestări le avem totuși în cazul mecanismelor destinate orientării. Într-un anumit plan, funcții se realizează ca tropisme, tactisme și nastii.

În diferențierile pe sisteme funcționale, însușirea excitabilității apucă pe un fir evolutiv care duce la autonegarea ei în sensibilitate, în capacitatea de a avea senzații. Se realizează acest lucru în planul originii și dezvoltării sistemului nervos, sistem destinat prin însăși natura și structura lui îndeplinirii în organismul relativ evoluat a funcțiilor de semnalizare. Aceste funcții sînt prin excelență funcții de reflectare. Aici mișcarea de reflectare nu numai că există, dar și lucrează expres pentru sistemul în care ființează.

Odată cu capacitatea de a avea senzații, reflectarea devine *reflectare psihică*. Evoluția acesteia pe scară animală pregătește

ne apare ca fiind corolarul psihicității, ca fiind etapa cea mai evoluată a mișcării de reflectare, etapă caracteristică omului ca sistem bio-psiho-social.

În lista formelor fundamentale ale reflectării, unii autori de-lăscăză și reflectarea-conștiință socială¹⁸. O asemenea ---
șare se justifică dacă avem în vedere că conștiința socială nu e reductibilă la suma conștiințelor individuale. La nivelul formelor conștiinței sociale intervine o gamă întreagă de particularități (instituționalizarea de pildă), care dau mișcării de reflectare o nouă înfățișare.

Specificul reflectărilor în formele psihicului, conștiinței și conștiinței sociale va putea fi mai bine înțeles prin prisma unui anumit mod de a pune și soluționa problema raporturilor dintre reflecție și informație.

2. Reflectare și informație

În definirea conceptului de informație se observă confruntarea a două tendințe fundamentale. Într-una din ele, perspectiva cantitativă apare ca definitorie, iar în alta se caută nota sau notele ca-

specificitatea ei ca nefiind decât „măsură” a ceva : măsură a „ordinii” sau „dezordinii”¹⁹, a „distributivității” materiei și energiei²⁰, „previzibilității”²¹, „reflectării”²² etc. În cel de-al doilea caz, eforturile se deplasează spre a considera informația ca un tip al conexiunilor dintre sisteme, conexiunile propriu-zise de comunicare. În aceste legături, momentul informației devine esențial, iar componentele de ordin substanțial și energetic apar doar în calitate de condiții.

Cum se realizează în legătura de comunicare unitatea fenomenului substanțial și energetic cu esențialul informației ? De unde apare acest esențial ? Cine-l poartă ? Cine-l consumă ? Unde și

¹⁸ Vezi Dr. Ljubomir Zinkovici, *Teoria sociálního odrazení*, Moskva,

¹⁹ Vezi Jiri Zeman, *Signification philosophique de la notion d'information*, în *Le concept d'information dans la science contemporaine*, Cahiers de Reynaumont, Philosophie, V, Paris, 1965, p. 235.

²⁰ Vezi V. M. Gluškov, *Mislenie i kibernetika*, în „Voprosi filosofii”, 1963, nr. 1.

²¹ Vezi M. Ross Ashby, *An introduction to cybernetics*, Londra, 1956.

²² I. Novik, *Kibernetika, filosofskie i sotsiologičeskie problemy*, Gospolitizdat, 1963, p. 60.

cum poate ființa ? Se poate răspunde la gîmna acestor întrebări punînd în discuție problema semnului.

Semnele și semnalele sînt purtătorii materiali ai informației. În oricare dintre modurile lor de a fi, ele sînt, printr-una din laturile lor, fragmente de substanță sau de energie. Aceste fragmente nu sînt însă semne sau semnale prin natura lor fizico-chimică, ci prin semnificația pe care o poartă, prin încărcătura informațională pe care o dețin. Această particularitate surprinsă de Hegel atunci cînd, recurgînd la o frumoasă și sugestivă metaforă, considera semnul ca fiind „piramida în care se strămută și se conservă un suflet străin”²³.

Semnele sînt semn numai în anumite contexte, în cele denumite „situații semiotice”. Pentru indicarea momentelor și a conexiunilor fundamentale ale acestora s-au propus mai multe scheme. Fără a le descrie și comenta, vom propune schema care ni se pare mai adecvată, mai ușor adaptabilă oricărui gen de semne sau semnale. Avem în cadrele acesteia mai întîi substanța sau energia care devine semn. Notăm aceasta cu *S*. Numai cu un *S* nu putem realiza însă o comunicare. Un semn trebuie să se coreleze cel puțin cu încă un semn. În orice fel de alfabet fie el concret sau abstract, avem un număr finit de semne pe care le combinăm în diferite moduri. De aici apar conexiunile dintre semne. În lumea acestor conexiuni se disting două aspecte reciproc dependente : aspectul *sintaxei*, sau al regulilor de combinare, și aspectul *statistic*, sau al probabilităților cu care apar semnele.

Din dispunerea statistică a semnelor și a semnalelor unei comunicări se naște ceea ce în literatura cibernetică se numește *informație statistică*. Acest gen de informație poate fi precis evaluat cantitativ cu ajutorul actualei teorii matematice a informației. Lumea semnelor se raportează și trebuie să se raporteze la lumea obiectelor lor. Cînd vorbim în acest context despre „obiect”, nu avem în vedere numai obiectele fizice, ci orice fel de obiect al semnului, orice componentă a lumii obiective, orice fapt de conștiință, orice semn sau sistem de semne. Orice poate fi obiect al semnului în afară de semnul însuși. Din sistemul conexiunilor cu obiectele se constituie domeniul semanticii ; de aici semnele își extrag *informația semantică*. Această conexiune este cea mai importantă ; prin ea, mai mult decît prin oricare alta, semnele își cîștigă statutul lor aparte și își dobîndesc forța de a acționa nu prin ceea

modul lor de a exprima și anunța „obiectul”.

Valența semantică a semnului nu-i conferă acestuia decât ființarea, nu și acționarea. Pentru a acționa mai e nevoie de încă un sistem de conexiuni ale semnului, de data aceasta cu destinatarii. Prezența destinatarilor este și ea obligatorie în contextul situației semiotice. În procesul semiozei, cum ar spune Max Bense²¹, Destinatarii apar ca prezențe active, ca receptori, traductori și valorificatori ai semnelor. Ei intervin în context cu structura lor proprie, în unele cazuri cu o anumită experiență informațională acumulată, cu un mod propriu de a folosi semnele ca semne. Numai prin destinatari semnele trec din situația lor de purtători potențiali în aceea de purtători actuali de informație. Din raporturile semnelor cu destinatarii se naște dimensiunea pragmatică a universului informațional, se constituie genul *informației pragmatice*.

Dacă rezumăm cele spuse cu privire la situația semiotică, putem pune totul în schema :



CONEXIUNILE
SEMANTICE

CONEXIUNILE SINTACTICE
ȘI STATISTICE

CONEXIUNILE
PRAGMATICE

Din analiza acestei scheme se poate observa că semnul ca purtător de informație este o realitate sintetică, chintesență a unei structuri complexe. Natura și valoarea lui derivă din polivalențele pe care le are, din conexiunile lui cu alte semne, cu obiectul pe care-l designează, cu destinatarul pe care-l servește. Toate aceste momente și legături apar ca necesare ființării și funcționării unui semn. Precizăm că cele trei tipuri de valențe, ca și domeniile care se nasc din ele, nu stau pur și simplu unele lângă altele, ci unele în și prin altele. Ele se pun și presupun reciproc fără a-și pierde relativa autonomie, fiecare fiind și întreaga sferă a celorlalte.

Fiind un asemenea produs de sinteză, informația din semn

²¹ Vezi Max Bense, *Alte estetică abstractă*, în *Estetică, Informație, programare*, București, Editura științifică, 1974, p. 61.

mai este și fenomen de relație. Ca altceva decât natura fizico-chimică a semnului, informația poate fi numai prin relațiile semnului cu alții săi. Dacă încărcătura informațională a semnului apare din aceste relații, dacă ea există numai în virtutea lor, atunci semnul e în primul rând reflectare a obiectului său. Fiind fenomen de relație, informația din semn sau semnal este existență mijlocită. Ea există în cîmpul fenomenal al semnului, este conținutul și esența acestuia.

Avînd aceste particularități existențiale, informația nu este nici substanță, nici energie. „Creierul mecanic — scrie N. Wiener — nu secretă gîndire, așa cum susțineau vechii materialişti, nici nu o pune sub formă de energie, așa cum mușchiul pune activitatea sa. Informația este informație, nu materie și nici energie. Un materialism care nu admite aceasta nu poate supraviețui în ziua de azi”²⁵.

Unii apreciază expresia tautologică a lui Wiener ca fiind alunecare spre dualism. Noi am considerat și considerăm că nu vorba aici de nici un dualism, că teza lui N. Wiener este conștient-materialistă și spontan-dialectică. În și prin expresia „informația e informație” întemeietorul ciberneticii nu face decât să sublinieze că informația, în natura și forța ei, în calitatea și cantitatea ei, este altceva decât substanța și energia suporturilor prin care există, altceva decât substanța și energia sistemelor pe care le leagă în modul ei propriu. Sublinierea specificității fenomenului informațional nu este aici exagerată, nu este dusă pînă la a considera că informația ar putea exista fără suporturi, fără dependențe existențiale și funcționale de anumite moduri de organizare a materiei în mișcare. Acest „altceva” nu este o existență autonomă, paralelă. Informația ființează și acționează numai în și prin game întregi de modificări ale substanței și energiei.

În funcție de particularitățile ei existențiale, informația se supune altor legi de conservare și de transformare. Una din consecințele acestei situații este că, dacă substanța și energia totală (a universului infinit sau a unui sistem finit, dar închis în mod absolut) nu se schimbă, informația totală (informația prezentă la ora actuală în toate sistemele cu informație) poate crește și poate scădea. Cuantumul informației oscilează în mersul general al lucrurilor. În aceeași ordine de idei am putea afirma că, dacă substanța și energia, în funcție de particularitățile lor, reprezintă „elementele” necesității, informația ca informație este „elementul” sau condiția fundamentală a libertății.

Mai sus afirmam că informația nu lucrează pentru sine, că des-

²⁵ N. Wiener, *Cibernetica*, București, Editura științifică, 1954, p. 178.

tinația ei funcțională fundamentală este de a servi organizării și ierarhizării substanțiale și energetice. Pe această cale ne-am apro-

și entropia fizică. Prin entropia fizică se înțelege tendința generală, spontană și logică a sistemelor materiale spre degradare calitativă, spre dezordine, spre starea lor cea mai probabilă. Se surprinde aici mișcarea spre inferior, spre moartea biologică, spre dispariția chimicului în fizic, spre anularea specificului unor forme ale energiei fizice în căldură și apoi mișcarea acestora spre echilibru termodinamic. Ideea s-a formulat pe calea generalizării a ceea ce viza cel de-al doilea principiu al termodinamicii.

Intemeietorii ciberneticii, în primul rând N. Wiener, constată și afirmă că informația, privită din perspectiva funcțiilor ei fundamentale, este un antidot față de tendința creșterii entropiei, că este o forță antientropică, că menirea ei de a fi și de a lucra pentru anumite sisteme este de a le menține organizarea și în procesul evoluției generale prin propria sa evoluție, de a duce la creșterea organizării, la ierarhizarea sistemelor.

Relevind aceste funcții, L. Brillouin și J. Guillaumaud precizează că informația ca informație nu este decât o negentropie potențială. Pentru a deveni negentropie eficientă, ea trebuie să ghideze anumite modificări substanțiale și energetice. Din această perspectivă se poate observa că nu numai în procesul ființării ei, dar și în acela al manifestării ei ca forță, informația intră în raporturi de dependență și de relativă nedependență față de ceea ce este substanță și energie.

În teoria cibernetică a informației, teza cu privire la informație ca negentropie are o poziție fundamentală. Prin generalizare ea urmează să ocupe un loc deosebit și în analiza unor forme ale reflectării. În zilele noastre nu se mai poate vorbi de funcțiile reflectării psihice, reflectării-cunoaștere, fără a pune în lumină consecințele antientropice pe care acestea le au. Posibilitatea și necesitatea unei asemenea generalizări se bazează însă pe faptul obiectiv al legăturilor strinse și de esență care există între reflectare și informație sau între informație și reflectare.

Pornind de la afirmația de principiu că teoria reflectării este și trebuie să fie baza teoretică generală a elaborării teoriei filozofice a informației, unii autori inclină să considere că aceste două fenomene se identifică²⁵. Chiar dacă orice reflectare conține în sine note sau momente informaționale și dacă orice conexiune informațională nu poate fi concepută fără produse ale mișcării de reflec-

²⁵ F. P. Tarasenko, *Cu privire la desfășurarea noțiunii de informație*, în

..., diferențierea

Informația nu e numai un alt nume pentru același fenomen; ca nume, ea acoperă numai anumite situații ale fenomenului reflec-

de reflectare. În cazul unei analize mai atente s-ar putea constata că legătura informațională apare numai în condițiile unei anumite complicări a procesului de reflectare.

Pentru alți autori, informația apare ca „măsură” a „reflectării ordonate”²⁷. Acest punct de vedere este discutabil cel puțin prin aceea că nu depășește perspectiva cantitativă în indicarea raporturilor în cauză. Această perspectivă nu poate duce la surprinderea unității și a deosebirilor calitative din modul reflectării de a fi sau deveni informație și al informației de a fi mișcare de reflectare.

Se mai consideră că informația, deși înrudită, este totuși întotdeauna altceva decât reflectarea²⁸. Argumentul aceleiași diferențieri constă în aceea că informația apare numai ca un proces obiectiv, în timp ce reflectarea apare și ca proces subiectiv sau ca avînd în mod evident perspectiva ajungerii la subiectivitate. Acest punct de vedere nu surprinde notele identității de natură și momentele trecerii reflectării în informație, nu surprinde faptul că informația se fixează în și prin reflectare, se detașează din ea, apare ca un caz particular al acesteia. Informația nu stă pur și simplu alături de reflectare, ea se naște în și din reflectare. Reflectarea devine, în anumite condiții ale evoluției sale, reflectare informațională, iar aceasta, la rîndul ei, prin evoluție devine informație-gîndire, informație-conștiință. Gîndirea și conștiința sînt nu numai procese reflectorii, ci și procese informaționale.

Punctul nostru de vedere se apropie, fără a se identifica, de poziția acelor care consideră informația ca fiind reflectarea manifestată și utilizată în procesele comenzii și ale conducerii. Pentru a deveni utilizabil într-un anumit act de conducere, considerăm noi, un anumit produs de reflectare se înscrie într-un fir sau poate într-o adevărată țesătură de reflectări. Informația se naște nu din orice reflectare, ci numai dintr-o anumită complicitate a acesteia. Dar, care e premisa acestei nașteri, care sînt condițiile efectuării

a. În lumina accepțiilor date de noi noțiunilor în cauză, apare limpede că orice reflectare este o informație potențială. Dacă B îl

²⁷ I. Novik, *Kibernetika*, Moskva, 1963, p. 60.

reflectă pe *A*, atunci *B* deține o anumită informație despre cel reflectat. Numai din această perspectivă sfera acestor două noțiuni se identifică.

b. Informația este însă nu numai un fenomen posibil, ci și real, nu numai potențial, ci și actual. Pe noi ne interesează înainte de toate această informație, informația care intervine în conexiunile dintre sisteme, informația care nu numai ființează, ci și lucrează ca informație.

c. Informația ca informație apare numai atunci și numai acolo unde reflectarea devine eficientă. Pentru a avea de-a face cu un fenomen informațional care să conțină în sine toate momentele care-i sînt caracteristice (statistice, sintactice, semantice, pragmatice), o anumită reflectare trebuie să se supună și ea reflectării. Informația apare din mișcarea care permite și care asigură *reflectarea reflectării*. Informația este un anumit caz particular al mișcării de reflectare.

d. Pentru a avea de-a face cu ființarea unui fenomen informațional dintr-o mișcare în lanț a reflectării, e nevoie de un sistem capabil să reflecte reflectarea și, mai mult, s-o folosească ca atare, s-o releve, s-o valorifice, să transforme informația ei potențială într-o informație eficientă. Numai cu această condiție reflectarea din *B* devine semn sau semnal al obiectului reflectat, numai așa se creează toate momentele situației semiotice. Nu orice lanț al reflectării devine informație. Numai acea succesiune de reflectări devine lanț al informației care are la capătul final un valorificator, un sistem care să descifreze reflectarea, să folosească un produs de reflectare în calitate de semn sau de semnal. Acest sistem final îl vom nota cu *C*. Acest *C* poate fi un organism, un om, o colectivitate de oameni, o mașină sau un sistem de mașini logice-informaționale. Mașinile cu informație au, bineînțeles, în acest context anumite particularități, asupra cărora nu vom insista aici.

e. Structura actului informațional este mai complicată decît aceea a unui act de reflectare. În cazul reflectării-informație avem în mod obligatoriu nu două (*A—B*), ci trei momente (*A—B—C*). Momentul *C* apare aici ca sistemul care reflectă reflectarea din *B* și care dă acestei reflectări o anumită „viață” și destinație. În și prin *C* reflectarea dobîndește un rol important în interacțiunile dintre sisteme; în și prin *C* reflectarea ființează și funcționează ca informație. Sistemul *C* intră în raporturi cu *A* doar prin intermediul lui *B*.

f. Momentele actului informațional sînt mai multe, relațiile

ridică pe o altă treaptă. Informația continuă să fie fenomen de relație, să fie existență mijlocită, să dețină în lume poziția esenței.

netica ne-a relatat și ne relatează atât de frumos. Această adîncire e un mare pas spre dedublarca materiei-spirit.

Pentru a explica cele de mai sus, să recurgem la cîteva exemple. Unul din lumea animală. Să ne gîndim la un oarecare organism interesat în satisfacerea trebuințelor sale de hrană. Să presupunem că hrana ocupă locul obiectului reflectat, locul și rolul lui A. Să mai presupunem că prezența hranei într-un anumit loc al timpului și spațiului se reflectă în primul rînd în mediul odorizat pe care-l generează în jur pe o arie mai mult sau mai puțin întinsă. Acest mediu este altceva decît hrana ; el exprimă în sine prezența acesteia. El ocupă și îndeplinește funcțiile lui B. Avem pînă aici A—B, adică B îl reflectă pe A. Dacă în acest mediu ajunge animalul interesat vital în hrana pe care o reflectă particulele odorizate ale mediului, prin reflectarea acestora în senzațiile lui olfactive realizează reflectare reflectării,

semnalizează prezența hranei și care stă la baza comportamentului de apropiere și de consumare a acesteia. În acest caz, senzațiile sînt reflectare care informează, care detașează conținutul informațional al reflectării lui A în B, care fac din simpla reflectare o reflectare a reflectării, o informație în sensul plin și propriu al cuvîntului.

În lumea omului, fenomenele de reflectare a reflectării sînt mult mai ușor de detașat și de descris. După modelul exemplului dat am putea privi situațiile în care reflectarea prezentă în mișcarea mercurului din tubul termometrului devine informație în „mîinile” medicului sau chimistului, în care „mostrele” aduse de cosmonauți sau de roboți devin informație în mîinile tuturor acestora care reflectă reflectarea acestora și care furnizează întregii omeniri noi informații despre obiectul cosmic pe care vrem să-l cunoaștem mai bine și, la nevoie, să-l folosim în interesul nostru.

Dacă rezumăm modul de a pune și de a soluționa problema raporturilor dintre reflectare și informație, se poate observa că ideea centrală este cuprinsă în noțiunea de „reflectare a reflectării”. Considerăm acest concept ca absolut necesar în elaborarea teoriei filozofice a formelor mai înalte ale reflectării, cum ar fi reflectarea psihică și reflectarea-cunoaștere. Ni se pare că de la sine înțelege că procesul constituirii subiectului psihologic și a subiectului gnosologic, procesul nașterii reflectărilor subiective ale

noțiunea de informație, fără ideea după care informația este prin excelență o mișcare a transferului de reflecție. Să vedem acest lucru ceva mai îndeaproape.

3. Problema senzației

Saltul la senzație reprezintă cel mai complicat punct nodal din întreaga evoluție a reflecției, din toată preistoria și istoria lumii de idei și de atitudine. În ciuda acestei complexități, știința și filosofia contemporană dețin un mare număr de date prin care explică trecerea dialectică la senzație. În această explicație, perspectiva filozofică e interesată în cel puțin următoarele probleme mari : *natura senzației, originea, funcțiile și evoluția ei istorică.*

Încercând un răspuns la întrebarea ce este senzația, nu ne stă în intenție să ne lansăm în incursiuni istorice-filozofice sau psihologice, chiar dacă ele n-ar fi lipsite de interes. Ne vom fixa doar două premise : a) considerăm senzația ca fiind forma elementară a reflecției psihice ; b) privim senzația ca fiind fenomen esențialmente informațional.

Aceste premise sînt și ele un fel de răspuns. Problema care rămîne deschisă este de a surprinde specificul reflecției în senzație, specificul ei ca fenomen informațional. În căutarea acestei specificități rămînem la formula lui V.I. Lenin, după care senzația este „*imagine subiectivă a lumii obiective*”. Pentru a explicita un anumit moment al poziției sale, V.I. Lenin a recurs uneori și la noțiunile de „*copie*”, „*fotografie*”. Prin acestea se suplimentează doar, pentru o mai largă accesibilitate, componenta fundamentală a definiției : „*imagine*” sau, mai corect, „*imagine subiectivă*”²⁹.

Senzațiile, percepțiile etc. nu sînt imagini de tipul celor din oglindă sau din pînza apei cristaline; nu sînt nici de tipul celor din fotografie sau din ecranul televizorului. Ele sînt „*imagini subiective*”. Nota subiectivității e dată de apartenența imaginii psihice la subiect, la un sistem care nu înregistrează pur și simplu acțiunile mediului, ci și le „*asimilează*”, după cum spune J. Piaget³⁰, care înscrie o informație nouă într-un context de structuri și informații acumulate de mai înainte. Această apartenență trebuie judecată în două planuri : în planul mecanismelor elaborării imaginilor și în cel al întrebunțării lor în comportament.

Mecanismele elaborării imaginilor sînt date de structurile și de funcțiile aparatelor de recepție a energilor exterioare, de transmitere a impulsurilor nervoase, de codificare și decodificare interioară a acestora, de elaborare a corespondentului subiectiv al obiectului exterior. Senzațiile se nasc în „laboratoarele” speciale ale sistemului nervos al animalului și al omului. Aparatele naturale ale elaborării imaginilor-senzații, percepții etc. intervin necesar și activ în acest proces. Această intervenție asigură prin excelență nota subiectivității, nota acestei esențiale specificități.

Apartenența la subiect mai trebuie înțeleasă și din punctul de vedere al întrebuirii imaginilor psihice ca deținătoare de informație despre obiectul lor. În procesul acestei întrebuiri, organismul animal sau uman e angajat ca întreg și vital interesat în automenințarea sa. Aici reflectarea lucrează pentru sistem; ea are un destinatar și o destinație, are rolul de a contribui la menținerea homeostaziei organice a sistemului în cauză.

Imaginile psihice elementare, despre a căror natură e vorba aici, nu sînt numai subiective, ci și obiective. Nota obiectivității e dată de originarea lor din obiect, de cota de participare a obiectului în procesul elaborării lor. În lumina definiției leniniste, ele sînt imagini subiective „ale realității obiective”. Ele permit unor laturi ale obiectului să-și continue prezența în lumea subiectivității. Nu este vorba de o continuare fizico-chimică, substanțială și energetică (chiar dacă în calitate de suport sînt necesare și anumite legături de acest gen), ci de o continuitate de reflectare, de trecere a obiectului în expresia și trăirea lui subiectivă. Încercînd să surprindă specificul acestei treceri în termeni ai ciberneticii, fiziologul sovietic P.K. Anohin consideră că produsele reflectării psihice sînt „echivalențe informaționale”³¹ ale unor forme și fragmente de energie exterioară. Termenul de „echivalent informațional” ni se pare corect; el surprinde sintetic alături natura, cît și funcțiile pe care le au procesele psihice.

Elementele definiției leniniste și accepțiile de fond pe care acestea le afirmă relevă cu prisosință specificul senzației ca formă a reflectării. Coordonatele acestui specific conduc în mod normal la dialectica raporturilor pe care senzația le are cu materia în mișcare, cu entitatea existențială fundamentală. În aceste raporturi avem în mod obiectiv de-a face cu o dublă dependență și o dublă opoziție. Senzația depinde de materia-suport, de sistemele funcționale în și prin care filințează, precum și de materia-obiect, de substanțele și de energiile care acționează asupra extero- și interorecep-

³¹ P. K. Anohin, *Psikhicheskaia forma otrazhenia detsultelnosti*, în *Lenin-*

torilor și pe care le exprimă în „echivalenți informaționali”. În ambele planuri, senzațiile, percepțiile etc. se și opun, se definesc ca fiind altceva decât materia în mișcare. În virtutea acestei opuneri, nicidecum senzațiile și percepțiile nu devin însăși materia și energia obiectului lor, așa cum nu devin nici materia și energia mecanismelor în și prin care ființează.

Orice exagerare sau absolutizare a unora dintre aceste dependențe sau opoziții duc la poziții inacceptabile din punctul de vedere al filozofiei materialiste și dialectice. Absolutizarea dependenței imaginilor subiective de obiectul lor a fost adesea formulată în istoria gândirii filozofice și științifice. Asemenea absolutizări și-au găsit o anumită expresie în afirmațiile de fond ale imanentismului, afirmații potrivit cărora senzația este „tocmai” obiectul ei. Opozițiile față de materia obiect au fost și sînt exagerate în teoriile simbolismului și hieroglifismului. Esențialul se rezumă aici în ideea că senzațiile pur și simplu simbolizează existența, nu o reflectă, ci doar o notifică în semne.

În critica materialist-dialectică a acestor poziții nu este vorba de a nega senzațiilor și percepțiilor orice note ale „semnului” și „semnalului”, într-o anumită accepție chiar ale „simbolului”. Este vorba doar de negarea exagerărilor, alunecărilor spre subiectivism și agnosticism, de înțelegerea notelor de mai sus în acord cu specificitatea de esență a senzațiilor, cu modul lor de a fi „imagine subiectivă a realității obiective”, de a fi semne sau semnale-imagini, de a fi simboluri naturale, simboluri-imagini, dacă vrem să folosim neapărat termenul de simbol. Numai în și prin aceasta în planul raportării senzației la obiectul ei putem înțelege cum anume este ca reflectare, cum este o „trecere” care „suprimă” trecerea, cum ar spune Hegel. Nici momentul „trecerii” și nici al „suprimării” acesteia nu trebuie să fie exagerate.

Se renunță uneori la măsura dialectică și atunci cînd se analizează raporturile senzației cu suportul ei material. Dependentele au fost și sînt în acest caz unilateral surprinse în teoriile „idealismului fiziologic”, care consideră că senzația, în însăși esența ei, este produs al „energiei specifice” a simțurilor.

Inconsistența reducerii senzațiilor și percepțiilor la suporturile lor o relevă nu numai materialismul dialectic. Ea e subliniată, e drept unilateral și absolutizant, și de explicațiile paralelismului psihofiziologic. În lumina acestora, senzațiile și percepțiile sînt fenomene care nu au dependențe organice și genetice cu lumea proceselor moleculare și macromoleculare de la nivelul sistemului

suficientă. limpezime necesitatea spiritului dialectic în teoria generală a naturii sau esenței senzației, în explicarea complicatelor ei raporturi cu materia.

Din natura proprie și complexă a formelor elementare ale reflectării psihice rezultă și funcțiile lor. Dacă senzația se înscrie în clasa fenomenelor de reflectare informațională, e normal ca funcțiile de ordin informațional să fie prime și esențiale. Ca imagine a unui obiect, ca echivalent informațional al unei energii exterioare, senzația comunică organismului prezența acesteia. Senzațiile aduc reflectoriu obiectul lor în subiect.

La nivel uman, funcțiile de mai sus ale senzației ating performanța și modul de a fi funcții de conștientizare și de cunoaștere. Aici ele devin elemente ale raportării conștiente la realitate, devin condiție a unor prelucrări informaționale de tipul celor care permit depășirea nemijlocitului și apropierea informațională a necesității, generalității și legii.

În raport de natură și funcții urmează să se pună și problema originii senzației. Apariția senzației trebuie legată de acel fir al evoluției generale care a dus la sisteme biologice relativ complexe, la sisteme ce nu puteau face față nevoilor lor vitale numai cu mijloacele și formele de echilibrare pe care le oferea fenomenul excitabilității.

În procesul evoluției naturii vii, datorită factorilor cunoscuți, selecția naturală, lupta pentru existență etc., apar sisteme biologice mai complicate, apar organisme cu un „laborator” biochimic mai pretențios. Materia primă pe care o pot prelucra (mai ales hrana, mai ales această formă a negentropiei eficiente), nu mai poate fi luată din mediul imediat și permanent. Această materie căutată. Căutarea hranei și a celorlalte condiții esențial vitale ridică în fața acestor organisme serioase probleme de deplasare și orientare. Nevoile deplasării și orientării în mediul variabil, căutarea celor necesare vieții ridică necesitatea semnalizării aproape și de la distanță. Insușirile fizice, chimice sau biologice, cu valoare vitală pentru organism, urmau să fie semnalizate prin o serie de însușiri care puteau acționa de la o anumită distanță și care nu aveau de fapt prin ele însele valoare biologică-energetică, ci una biologică-cibernetică. Valoarea acestor însușiri nu mai era ceva care să țină de însăși substanța sau energia lor, ci de natura lor de semnal, de semnificația pe care o dețineau, de informația pe care o puteau comunica. La acest nivel de organizare a naturii vii, integritatea organismului, antientropia acestuia nu mai putea fi asigurată fără recepționarea și prelucrarea datelor semnali-

hrană sau care să-l îndepărteze de componentele nocive ale mediului. Aici, prin urmare, individualitatea organismului, homeostazia lui energetică puteau fi asigurate numai pe baza unor prelucrări complicate și evidente de ordin informațional. În procesul apariției și al soluționării necesităților de care am amintit se formează la unele organisme din lumea animală un sistem special cu sarcini biologice prin excelență de orientare, semnalizare și coordonare. Apare astfel sistemul nervos cu mecanismele fundamentale ale activității lui, mecanismele-reflex necondiționate și condiționate, apar „sistemele funcționale” (P. K. Anohin) capabile să realizeze un anumit mod de purtare a informației, să elaboreze imagini subiective ale realității obiective.

În și prin apariția ei, senzația marchează în lumea colțului nostru de univers dedublarea în obiect și subiect. Pentru cei mai mulți autori, prin subiect se înțelege exclusiv omul, iar prin subiectivitate numai o anumită notă a lumii sale de idei. Subiectul și subiectivitatea sînt privite în acest caz numai în determinarea lor cea mai înaltă, numai în forma lor conștientă. Subiectivitatea are însă, după părerea noastră, și o gamă întreagă de forme preumane. Admiterea unui asemenea punct de vedere permite, credem noi, o mai bună surprindere a continuităților și discontinuităților care există în planul evoluției biologice generale, în planul evoluției mișcării de reflectare.

Evoluția psihicului pe scară animală reprezintă preistoria conștiinței, pregătirea în mod nemijlocit a saltului la gîndire; evoluția istorică-naturală a opozițiilor obiect-subiect pregătește saltul la un nou nivel al acestora, dedublarea material-ideal. Evoluția subiectului duce la forma lui cea mai înaltă, la subiectul conștient, la subiectivitatea existentă nu numai „în sine”, ci și „pentru sine”.

4. Realitatea conștiinței

În toate datele despre reflectare, informație, senzație, ca momente, logic și istoric necesare, n-am făcut decît să pregătim premisele teoretice ale abordării nemijlocite a problemelor pe care le ridică realitatea teribilului fenomen al conștiinței. Am spus teribil pentru că problemele pe care le pune sînt cu adevărat tulburătoare. Se pare că, alît în abordarea științifică cît și filozofică, conștiința s-a descurcat și se descurcă mai ușor în problemele rea-

obiectului. În el se întâlnesc și se întretaie aproape toate noțiile și opozițiile pe care realitatea le are. În această ordine de idei, Hegel avea dreptate când considera spiritul ca fiind determinarea cea mai „concretă”, iar cunoașterea lui „cea mai înaltă și cea mai grea”⁵².

În ciuda acestor recunoscute dificultăți, conștiința umană n-a încetat să-i descrie și explice pe alții, să se descrie și explice pe sine, să-și circumscrie și aleasă propriile coordonate existențiale și funcționale, propriile condiții și cauze, esențe și legi.

4. 1. Poziția conștiinței în lume

Prin conceptele filozofice de „suflet”, „spirit”, „conștiință” s-a surprins și se surprinde cognitiv o lume de idei, sentimente și voințe, o lume care, în și prin esența ei, apare ca un altceva decât lumea materiei în mișcare. Într-o asemenea accepție generală și abstractă, liniile filozofice se întâlnesc și cad aproape fără rezerve de acord. Problemele controversate apar atunci când este vorba de surprinderea raporturilor pe care lumea spiritului le are cu ceea ce sesizează în afara ei. Pe terenul răspunsurilor la întrebările dacă spiritul e autonom sau dependent, primordial sau derivat, dacă el este altul naturii sau acesta nu este decât un altul al spiritului etc. există o susținută luptă de opinii.

Domeniul acestor întrebări vizează prin excelență problema naturii conștiinței, modul înscrierii ei în contextul de ansamblu al realității. Din motive istorice și logice, școli filozofice diferite au conceput această înscriere în moduri deosebite, uneori chiar opuse. Această concepere îi și împarte pe filozofi în cele două linii mari și fundamentale : materialism și idealism. Bifurcarea gândirii filozofice în aceste linii caracterizează prin excelență nu numai teoria filozofică a materiei, ci și teoria ontologică a fenomenului conștiință.

Indiferent de variante și de nuanțe, modul idealist de a concepe natura vieții spirituale, de a-i defini locul și rolul promovează teza : conștiința există în și prin sine. Ea nu are dependențe și condiționări, este un fenomen primordial și fundamental. În ca-

idealism obiectiv și subiectiv. Momentul central al acestei diferențieri este dat de modul situării spiritului autonom și demiurg : în om și omenire sau independent de om și omenire.

Idealismul obiectiv, de tipul celui platonician, tomist, hegelian, neorealism, realism critic, personalism etc., consideră că spiritul are două moduri fundamentale de a fi : a) spiritul obiectiv, absolut, un fel de conștiință a nimănui ; b) spiritul personal, cel care înțelege prin om, care se manifestă ca suflet, ca eu al subiectului conștient. Aceste două genuri ale conștiinței au o natură sau esență identică. Dacă între ele există anumite deosebiri, acestea apar pe alte planuri și nu pe acela al naturii lor. Între spiritul general și cel personal, adepții idealismului obiectiv interpun, de regulă, natura. Natura apare ca termen mediu în construirea silogismului existențial fundamental. Atât natura, ca termen mediu, cât și spiritul subiecților, ca concluzie, apar ca fiind produse ale conștiinței nimănui.

Căile realizării acestei produceri sunt diferite. La Platon, această creație este prin excelență un act de „proiecție” a lumii ideilor în lumea efemeră a lucrurilor, în filozofia medievală Dumnezeu, ca spirit suprem, „creează” din sine sau din nimic tot ce-i este exterior, la Hegel ideea absolută „se exteriorizează” și „degradează” ea însăși în natură și istorie, la Bergson „elanul vital” creează prin evoluție etc.

Dacă poziția spiritului obiectiv este de a fi moment primordial, dacă rolul lui e de a fi într-un fel sau altul demiurg, ce mod de a fi și ce funcții mai rămân spiritului personificat ? Acest al doilea gen de conștiință nu mai există prin sine, el își are mai multe raporturi de dependență. El depinde fenomenal de o anumită organizare a naturii, de anumite componente ale organismului uman. Această dependență nu e de esență, conștiința subiectivă nu există în virtutea ei, ea există prin forța spiritului obiectiv, ca fragment și manifestare a acestuia. Pentru adepții idealismului obiectiv, spiritul personal are o condiționare fenomenală și o autonomie esențială în raporturile lui cu organismul uman ; de aici, de multe ori, teza iluzoriei lui nemuriri. Având un asemenea statut existențial, conștiința subiectivă nu mai poate avea atributele de frumusețe și de perfecțiune pe care le are spiritul obiectiv ; ea poate, cel mult, să tindă spre asemenea performanțe. O asemenea tendință avem semnalată în filozofia antichității când se vorbește de năzuința sufletului spre binele și frumosul absolut, în filozofia hegeliană când se consideră că prin evoluția logică și istorică a spi-

de Dumnezeu și un „subiect” care mereu se îndreaptă spre el etc.

Semnalaarea și afirmarea unei asemenea tendințe se leagă strâns de concepția cu privire la menirea gândirii, voinței și afectivității. Menirea acestora este de a ajunge la cunoașterea spiritului prim și fundamental. În paginile literaturii idealist-obiective s-a vorbit pe larg despre funcțiile de cunoaștere ale rațiunii și s-a cultivat destul de consecvent un vădit optimism gnoseologic. În virtutea acestor situații, după cum se poate observa, idealismul obiectiv se apropie de unele soluții ale filozofiei materialiste. Se face această apropiere prin afirmarea „obiectivității” lumii, prin afirmarea independenței naturii fizice de conștiința indivizilor, prin sublinierea rolului pe care îl are spiritul uman în cunoaștere, prin criticile aduse subiectivismului și agnosticismului (Platon împotriva sofistilor, Hegel *versus* Kant, personalismul contra neopozitivismului etc.). În ciuda acestor apropieri, idealismul obiectiv rămâne la o mare depărtare de materialism prin toate datele despre conștiința absolută și inițială, despre natură și istorie ca produse ale acesteia, despre menirea ultimă a conștiinței personale de a cunoaște în natură, istorie și gândire nu legile inerente acestora, ci spiritul care stă undeva în sau dincolo de nemijlocitul oricărei realități.

Spre deosebire de variantele idealismului obiectiv, școlile subiectiviste admit, de regulă, ca existând în fapt numai un gen al conștiinței : conștiința umană. Se părăsesc aceste poziții atunci când idealistii subiectiviști ies din jaloanele liniei lor filozofice fundamentale și fac alunecări spre idealismul obiectiv, uneori spre punctul de vedere teologic (ne putem gândi la Dumnezeu ontologic al lui Berkeley, Dumnezeu moral al lui Kant, divinitatea salvatoare a lui G. Marcel etc.).

Pentru cei mai mulți dintre reprezentanții variantelor mari ale poziției subiectiviste (empirlocriticism, pragmatism, fenomenologie, existențialism etc.), conștiința indivizilor, ca un existențial fundamental, e un ceva care în mod esențial nu depinde de nimeni și de nimic. „Conștiința — scrie J.P. Sartre — este un plin al existenței și determinarea de sine prin sine este o caracteristică esențială. Va fi mai prudent să nu abuzăm de expresia «cauză de sine», pentru că lasă să se presupună un progres, un raport de la cauză de sine la efect de sine. Va fi mai corect să spunem mai simplu : conștiința există prin sine”³³. Pornind de aici, de la postularea unei asemenea autonomii originare, același Sartre va ajunge să considere conști-

³³ J. P. Sartre, *L'Être et la Néant*, Paris, 1940, p. 22.

Libertatea nu mai apare ca fiind „substanță” spiritului, nota lui definitorie, așa cum era la Hegel, ci apare ca fiind însăși conștiința, însăși „esența umană” ³⁴.

Conștiința subiecților, fiind un ceva necauzat, devine elementul central și determinant al existenței în toată bogăția ei. Dacă pentru idealismul obiectiv lumea gravitează în jurul unui spirit al nimănui, de pe poziții subiectiviste ea se mișcă în jurul spiritului uman. De data aceasta conștiința noastră apare ca fiind înzestrată în principal cu evidente funcțiuni demiurgice.

Exercitarea acestor funcții se face, după opinia unora, prin actele „perceperii” (Berkeley, Mach, Avenarius etc.), prin operații ale „gîndirii” (unii neokantieni), prin „intenționalitate” (fenomenologie) etc. În acest ultim caz, de pildă, conștiința nu apare nici odată ca „pură”, ca „formă goală”. Conștiința este întotdeauna conștiința unui conținut. „Toate stările conștiinței — scrie Husserl — sînt în ele înseși conștiința unui oarecare lucru” ³⁵. S-ar putea crede că este vorba aici de o dependență a conștiinței de lucru, de o originare a ei din exterior. Husserl nu lasă loc unei asemenea înțelegeri. Pentru el „toate ființele și toate sensurile imaginabile, fie că se numesc imanente sau transcendente, fac parte din subiectivitatea transcendentă care constituie toate ființele și toate sensurile” ³⁶.

Atunci cînd, de pe poziții esențialmente subiectiviste, se discută funcțiile de cunoaștere ale conștiinței umane, se consideră, de regulă, că prin ele nu se operează în fond o reflectare, ci mai degrabă o ordonare. Funcțiile de cunoaștere nu permit conștiinței să iasă din sine și să ajungă la lucruri, la esențele acestora, așa cum nu permite nici lucrurilor lumii obiective să ajungă la conștiință, să se traducă în „limbajul” acesteia. Cunoașterea are doar menirea de a ordona sau organiza în structurile ei dinamice, uneori „experiența” (empiriocriticism, unele variante ale neopozitivismului), alteori „activitatea” (pragmatism, operaționalism) etc. Prin admiterea în cunoaștere doar a unei mișcări de „ordonare” se fac evidente alunecări spre variante și nuanțe ale scepticismului și agnosticismului gnoseologic.

Liniile gîndirii idealist-subiective, cu modurile lor diferite de a considera poziția conștiinței în lume, prin aplecările lor asupra conștiinței umane, asupra manifestărilor ei complexe, au ajuns și la unele rezultate pe care filozofia marxistă nu le poate nega și

³⁴ Ibidem, p. 510.

³⁶ *Dictionnaire des idées contemporaines*, Paris, Ed. Universitaires, 1966, p. 372.

Urmărind caracterizarea în termeni generali a principalelor poziții filozofice cu privire la locul și la rolul conștiinței în sistemul de ansamblu al realității, se cade să amintim și de punctul de vedere al dualismului cartezian. Pentru principalul autor al acestei poziții, René Descartes, spiritul se prezintă ca o entitate existențială fundamentală și de sine stătătoare, ca o „substanță” ce nu are atributul întinderii, ci pe acela al „gîndirii”, „cugetării”. Substanța gînditoare apare în om și face din el un subiect rațional. Poziția conștiinței-substanță a continuat și continuă viziunea după care omul e deopotrivă corp și suflet, materie și spirit. Acest punct de vedere a avut rezonanțe multiple atât în gîndirea filozofică, cît și în aceea științifică ; el a fost adeseori invocat de viziunile paralelismului psihofizic sau psihofiziologic.

Slăbiciunea teoretică fundamentală a acestui dualism rezidă în teza autonomiei originare a universului cugetător. Chiar atunci cînd Descartes vorbește de dependențele substanței gînditoare de anumite componente ale organismului uman acestea nu sînt considerate ca esențiale, nu sînt de tipul celor care există între un organ și funcțiile lui, facultatea gîndirii nu rezultă organic din sistemul material al realizării ei. Spiritul nu ființează din și prin corp, ci mai degrabă prezența spiritului face ca organismul uman să fie așa cum e. Odată afirmată prezența cogitoului, ca a doua entitate existențială fundamentală, poziția filozofiei carteziene se angajează la justificarea forței și a valorii de cunoaștere a acestuia. Optimismul gnoseologic al raționalismului cartezian merită să fie subliniat.

La polul opus teoriilor idealiste și dualiste se află pozițiile filozofice care concep ființarea lumii spirituale a omului printr-un anumit sistem de condiționări și de cauzări necesare, printr-un gen de dependențe materiale. Conștiința nu mai e un ceva din sine și prin sine, ci un ceva care există în mod originar numai din și prin altceva. Avem aici toată gama variantelor modului materialist de a concepe natura conștiinței, de a-l înțelege poziția în lume.

Din cadrul acestor variante, dacă vrem să le amintim pe cele care au avut o mai mare influență în gîndirea filozofică, putem reține mai întîi poziția marelui Aristotel. În concepția acestuia su-

corp, dar ține de un corp și de aceea se află într-un corp, și încă într-un corp de o anumită conformație..."³⁷, devine concludent.

Pentru a explica specificul acestui ceva care „nu e corp” — gândul acesta merită și el să fie reținut —, Aristotel consideră că sufletul e „formă fără materie”. Comparația prin care Stagiritul își exprimă concepția a devenit celebră : „În genere, cu privire la orice fel de senzație trebuie să reținem că simțul este organul primitiv al formelor senzoriale, fără materia lor, după cum ceara primește pecetea inelului, dar fără fierul sau aurul din el”³⁸. Stabilind corelațiile de esență dintre „simțire” și „intelect”, Aristotel consideră intelectul ca fiind „forma formelor”³⁹. Printr-o asemenea poziție, Aristotel a sesizat dublele dependențe și dublele opoziții ale sufletului, dependențele de „corp” fără a deveni corp, dependențele de obiect, de purtătorul formei fără a fi însuși acest purtător.

În unele dezvoltări ale poziției sale, Aristotel promovează și idei care, luate unilateral, au făcut mari servicii filozofiei medievale, mai ales în varianta sa tomistă. În ciuda acestor momente discutabile, poziția de fond a lucrării *Despre suflet* conține un punct de vedere față de care materialismul de azi nu poate formula rezerve de principiu.

În perioada de început a gândirii filozofice moderne, Fr. Bacon recurge și el la o sugestivă comparație. Pentru el, atât ochiul, cit și rațiunea sînt asemănătoare oglinzii. „Dumnezeu — putem citi în *Progresul științelor* — a făcut rațiunea omului asemănătoare oglinzii sau sticlei, capabilă să reflecte întreaga lume și să se bucure primind de la ea impresii, așa cum ochiul se bucură cînd percepe lumina, și rațiunea umană nu numai că se bucură reținînd diversitatea lucrurilor și variabilitatea timpului, ci se ridică pînă la descoperirea și observarea ordinii și legilor care se manifestă prin toate schimbările”⁴⁰.

Apelul la dumnezeu nu ne poate incurca. Important este momentul prin care se face trimiterea la oglindirea „ordinii” și a legilor. Prin forța ei de sugestie, comparația lui Fr. Bacon a deschis în gândirea materialistă perspectiva așa-numitei teorii a conștiinței-oglină. Pe lîngă unele momente raționale, această teorie conține o gamă de carențe de ordin metafizic ; ea n-a surprins și nu surprinde caracterul activ al reflectării în conștiință. forța

³⁷ Aristotel, *Despre suflet*, 424 a.

³⁸ *Ibidem*,

³⁹ *Ibidem*, 432 a.

⁴⁰ Citat după M. Cornforth, *Science versus idealism*, Londra, partea I, cap. 1.

constructivă a acesteia. Aproprierea conștiinței de oglindă conține în principiu toate alunecările materialismului secolelor XVIII spre empirism și contemplativism.

Într-un anumit sens continuându-l pe Bacon, în altul negîndu-l, J. Locke formulează în teoria filozofică a „Intelectului uman” un alt punct de vedere. Concepția unui „Intelect-oglină” e valabilă pentru Locke numai cu anumite rezerve. Pentru el, spiritul uman e mai degrabă o *tabula rasa*, care devine prin experiență, prin senzației și prin prelucrările reflecției o *tabula plena*. Teoria conștiinței *tabula plena* e esențialmente materialistă; ea afirmă fără rezerve originarea conținutului vieții noastre spirituale din exterior, din planul lumii independente de subiect. Abaterile lui J. Locke de la o asemenea teză principială, abateri prezente în teoria „calităților secundare” și uneori în modul de a înțelege mișcarea „reflecției”, nu-l situează în afara platformei general-materialiste. În aceste abateri putem vedea mai degrabă un efort de evitare a pozițiilor realismului naiv și a slăbiciunilor conștiinței-oglină.

J. Locke discută și apără, dacă nu atât de larg, și dependențele intelectului de creier. În această apărare face și el apel la forța atotcreatorului, considerînd că Dumnezeu a înzestrat creierul uman cu facultățile simțirii și raționării. În acest mod de a argumenta, J. Locke n-a depășit stilul de a gîndi al scolasticului Duns Scot, care, cu mult înaintea lui și pe aceeași temă, „a impus teologiei să predice materialismul”, după cum semnală Marx⁴¹.

Istoria explicației materialiste a naturii intime a vieții psihice a cunoscut și o serie de poziții exagerate, poziții ale unui materialism denumit frecvent și pe bună dreptate „vulgar”. Teza de fond a acestuia rezidă în afirmația că, în genere, gîndirea, conștiința nu sînt decît un fel de „materie” sau un gen de proprietăți „fizice” ale acesteia. Punctul de plecare al unei asemenea viziuni îl putem găsi în mecanicismul lui La Mettrie și Cabanis. Formula lui Carl Vogt rezumă cel mai bine materialismului „ortodox” : „Între gîndire și creier există același raport ca și între bilă și fîcăt sau ca între urină și rinichi”⁴². Față de un asemenea punct de vedere au protestat nu numai unii idealisti, ci și materialisti (Feuerbach, Engels etc.).

Atunci cînd cu știința timpului s-a impus noțiunea de energie,

psihicului-energie

circulație, afirmându-se cu limpezime și în gândirea secolului nostru⁴¹. Teza conștiinței-energie ne apare azi, în lumina datelor ciberneticii, tot așa de simplificatoare ca și teoria conștiinței-„secreție”. Dealtfel, unele urme ale acestei înțelegeri simple și nedialectice întâlnim, credem noi, și în afirmațiile după care gândirea este „formă de mișcare a materiei”⁴². În definirea naturii intime, a specificității de fond a fenomenelor conștiinței n-au ce căuta noțiunile de „materie”, „forță”, „energie” „mișcare a materiei”. Apelul la aceste noțiuni ne închide căile surprinderii fenomenelor conștiinței fenomene reflectare, ca moduri de a fi ale universului informațional.

Am analizat până aici o gamă de poziții care au recunoscut

al existenței,

mai ales al existenței umane. Unii autori s-au speriat de dificultățile definirii conștiinței, surprinderii ei ca fenomen de esență, și au ajuns la alunecări spre poziții lichidatoriste. Cea mai cunoscută alunecare de acest fel este aceea a behaviorismului. Manifestul behaviorist (un articol al lui J. B. Watson, 1913) lansează ideea construirii unei psihologii fără psihic, descrierii unui om fără conștiință. Programul unei asemenea psihologii era acela al elaborării schemelor stimuli-reacție. Apelul la ceea ce s-ar putea interpune între stimuli și reacții era considerat un demers steril și inutil. Omul se etalează complet în fenomenele obiective ale comportamentului său. Momentele subiectivității; eului, conștiinței devin ipoteze gratuite. Chiar atunci când în behaviorism, ca linie filozofică și psihologică, se vorbește despre gândire, aceasta e redusă la limbaj ca formă de comportament iar limbajul la o „asociație laringo-musculară”.

Ca poziție teoretică și metodologică, behaviorismul a însemnat o reacție față de excesele introspecționismului și subiectivismului, o încercare de a orienta știința psihicului pe terenurile unor cercetări obiective. Programul său fundamental a stimulat în mod pozitiv o serie de căutări psihologico-experimentale. Cu toate acestea, behaviorismul este și rămâne o orientare unilaterală. Căzut în anumite exagerări, el a ajuns să pună sub semnul negării existența componentelor interioare ale unui anumit comportament,

⁴¹ Vezi V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în *Opere*, vol. 18, cap. V, § 3.

⁴² Vezi C. G. Jung, *L'energetique psychique*, Geneva, 1956.

⁴³ Vezi M. Steriade, *Din istoria cunoașterii creierului*, p. 200-311.

să neghe suporturile de conștiință pe care activitatea umană le are în mod neîndoielnic.

Avind un alt punct de plecare și de sosire, neopozitivismul, prin unele din dezvoltările lui, promovează și el un gen de lichidatorism. Punctul de plecare este aici negarea caracterului serios al problemei raportării materiei la spirit și a spiritului la materie. Aceasta ar intra mai degrabă în clasa pseudoproblemelor, trebuie să ne mire — scria Wittgenstein — că cele mai profunde probleme nu sînt, în fapt, probleme”⁴⁶. În numele unui asemenea mod de a gândi, neopozitivismul discută puțin despre conștiință ca fenomen. Pe el l-au interesat și îi interesează prin excelență produsele gândirii așa cum se materializează în propozițiile științei și consideră că menirea cugetării filozofice este de a face „analiza logică” a acestora. Printr-o asemenea poziție de principiu, gândirea e lichidată uneori în semnele exteriorității ei. Numai așa se poate explica cum de s-a ajuns la o afirmație ca: gândirea se reduce dacă nu chiar la nimic, în orice caz la ceva atât de vag și atât de nediferențiat, încît „nu avem nici un mijloc de a o surprinde ca «conținut» deosebit de forma pe care i-o conferă limba”⁴⁷. Dacă înțelegem bine gândul care există și ni se comunică prin acest text, atunci devine limpede că nu „conținutul „limbii” derivă din gândire, se originează din activitatea aces-

astă răsturnare, ea se face în unele scrieri de nuanță neopozitivistă și apare ca mod al lichidării subiectivității și conștiinței.

Filozofia marxistă neagă dialectic pozițiile filozofice elaborate în afara ei, neagă exagerările, absolutizările și conservă momentele raționale ale acestora. Prin această conservare, teoria marxistă a conștiinței nu este o construcție eclectică; ea nu pune pur și simplu alături ceea ce consideră rațional în variantele idealismului și materialismului nedialectic. Filozofia marxistă a conștiinței este o nouă sinteză, o nouă poziție filozofică, un nou mod de a explica tulburătoarele probleme ale naturii intime a universului conștient.

Această nouă viziune e o nouă sinteză și în raport cu datele științei. Ea nu se pierde în analizele de detaliu ale unor aspecte ale activității conștiente; ea tinde să elaboreze sinteza teoretică supremă. În contextul acestei sinteze, prin conștiință se înțelege lumea psihică a omului, sistemul de idei, sentimente și voințe. Con-

omul și omenirea. Conștiința e entitatea în și prin care omul există ca om, se afirmă ca parte a lumii și, într-un anumit sens, ca opus al acesteia. Ea nu este o calitate oarecare, este esența omului, nota lui fundamentală. Toate dimensiunile ființei umane, într-un mod imediat sau nemediat, duc la conștiință și pornesc de la ea.

Acest fenomen, cu o asemenea pondere în contextul umane, nu poate fi considerat, așa cum am arătat, nici ca fragment al unui spirit absolut, nici ca subiectivitate dată și inexplicabilă, nici ca simplă oglindă și nici ca gen al materiei, forței sau energiei. Atunci ce-ar putea fi? Cum l-am putea determina? care ar fi genurile proxime și notele specifice ale definiției și caracterizării.

filozofia marxistă răspunde acestor întrebări prin afirmația într-o primă aproximație, conștiința este „existența conștientă”. Încă în *Ideologia germană*, Marx și Engels scriu: „Conștiința nu poate fi niciodată altceva decât existența conștientă”⁴⁸. În această definire generală și abstractă se cuprinde limpede gândul primordialității materiei, gândul în lumina căruia conștiința apare doar ca un altul al lumii reale, obiective. Această poziție se precizează într-o serie de dezvoltări teoretice ulterioare. Una dintre ele este modul lui Marx de a defini idealul: „La mine, dimpotrivă (este vorba de opoziția cu Hegel — n.n.), idealul nu este nimic altceva decât materialul transpus și tradus în capul omului”⁴⁹. Acest text celebru vorbește despre „transpunere” și „traducere”. Asociația acestor termeni este de remarcat. Idealul operează și asigură nu o simplă transpunere a „materialului”, ci o transpunere de „traducere”. Natura și modul de a fi al lucrurilor se traduc în limbajul ideilor și al trăirilor. Limbajul „idealului” nu e nici însuși „materialul”, nici în mod absolut altceva decât materialul. În traducerea pe care o face lumii lucrurilor, dincolo de tot universul aporturilor proprii, trebuie să rămână, în esență, fidel „operei” pe care o traduce.

Continuând dezvoltând înțelepciunilor filozofiei marxiste, V. I. Lenin formulează ideea conștiinței-reflectare. „Conștiința — citim în *Materialism și empiriocriticism* — reflectă în general existența — iată teza generală a întregului materialism”⁵⁰.

⁴⁸ K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, București, Editura politică, 1966, p. 22.

⁴⁹ K. Marx, postfață la ediția a II-a a *Capitalului*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1960, p. 27.

⁵⁰ V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, București, Editura poli-

sau : „...iată la ce se ajunge în mod inevitabil (e vorba de ideea

știința omului“⁵¹. Ascimenca lexie s-ar mai putea cita. E. suficient : pentru a putea observa că ceea ce la Marx era „transpunere“ sau „traducere“ devine, parcă printr-o sinteză, „reflectare“. Conștiința, idealul sînt transpuneri de reflectare, traduceri care se supun notelor mișcării de reflectare.

Prin apelul la conceptul reflectării surprindem doar acea notă a conștiinței prin care o detașăm în modul cel mai general de entitățile existențiale fundamentale : materie, mișcare sau substanță, energie. Indicăm pe această cale că fenomenul conștiinței nu se înscrie în nici una dintre aceste forme și attribute ale existenței. Insușirea cea mai generală a materiei, însușire în care se înscrie conștiința, este aceea a reflectabilității. În clasa conceptelor ontologice aici i se poate indica cel mai bine genul proxim. Reflectarea fiind „expresia“ unuia în altul, realizînd o trecere care suprimă trecerea, produsele mișcării ei fiind existențe mijlocite, aceasta avînd poziția esenței, e cu totul normal ca și conștiința să se supună prin excelență acestor note. Conștiința e o lume care „exprimă“ în sine restul lumii, e un altul al realității ca altul acestuia, e cel mai mijlocit fenomen din clasa tuturor mijlocirilor, e entitatea cea mai de esență din genul tuturor esențelor. Conștiința ca reflectare nu e toată reflectarea și nici o reflectare oarecare. Ea este o reflectare de un fel deosebit.

Unde e acest deosebit ? În ce constă specificul reflectării-conștiință ? În mod deliberat scriem reflectare-conștiință și nu reflectare în conștiință. Introducem această distincție pentru a nu lăsa să se înțeleagă că lumea conștiinței se autonomizează și se transformă într-un subiect al reflectărilor de un anume fel : conștiința este nu un sistem reflectant, ci reflectare și produse de reflectare, produse realizate de un reflectant organizat într-un anume mod.

Specificul reflectărilor-conștiință ar putea fi indicat, în primul rînd, prin simpla referire la om. Omul ca sistem substanțial și energetic apare ca subiect al realizării și al utilizării reflectării conștiente. În acest caz devine pe deplin justificată formula : conștiința este fragmentul cel mai înalt al mișcării de reflectare, este reflectarea așa cum se realizează la nivel uman. Această afirmație este, fără îndoială, corectă. Ea ne spune însă prea puțin. Raporturile dintre reflectare în genere și conștiință sînt apreciate aici din perspectivă pur cantitativă. În planul acestor raporturi, speci-

ficul conștiinței nu e dat de un anume grad, chiar dacă este vorba de gradul superlativ. Acest specific trebuie urmărit și în planul calității.

În eforturile surprinderii acestei specificități trebuie să privim lucrurile atât din punctul de vedere al „obiectului” reflectat, cât și din acela al „subiectului” reflectarea. Noi am arătat că aspectele fenomenale ale realității le reflectă subiectiv produsele sensibilității și perceptibilității. Obiectul de fapt al reflectărilor-conștiință nu se oferă în mod imediat și nemijlocit. Reflectarea conștientă vizează prin excelență planul structural al necesității, generalității esenței. Nu vrem să facem aici ontologică a acestui plan, să-i discutăm și justificăm existența. Reținem doar că în problema pe care o urmărim putem afirma fără rezerve că lumea esențelor este prin excelență reflectării conștiente. Un asemenea obiect subtil, ascuns și mediat nu poate fi reflectat nemijlocit. Reflectarea lui presupune o explorare a reflectărilor obiectului fenomenal. Această explorare este în modul ei de a se realiza o complicată mișcare de reflectare a reflectărilor, de elaborare a unor imagini ale primelor imagini. Mecanismele acestei elaborări sînt denumite sintetic gîndire, sînt genul operațiilor constituirii abstracțiilor. Abstracțiile sînt idei, sînt imagini generalizatoare, sînt reflectarea esențelor. Fiind în primul rînd lumea ideilor din capul omului, conștiința este, în nu știm a cîta aproximație, reflectarea ideală. Nota idealității este nota sa cea mai proprie. De aici și rezultă la drept vorbind conștiința sau conștientizarea.

Dacă vrem să surprindem natura conștiinței ca fenomen de reflectare printr-o noțiune care să ne sugereze și mai bine și mai restrîns statutul ei existențial și funcțional, putem apela fără rezerve la noțiunea cibernetică de informație. Am arătat că informația se naște din mișcarea de reflectare a reflectării, că ea, propriu-zis, dă reflectării eficiență. În acest caz, conștiința este prin excelență un fenomen informațional. Ea este informația despre esențe, cauze și legi. Prin intermediul ei, omul descifrează tainele lumii, își explică natura și istoria, modul de a fi al acestora. Prin aceasta omul își elimină incertitudinile și introduce în atitudinile lui față de realitate diferenți coeficienți de previzibilitate. Omul ajunge să acționeze în cunoștință de cauză, să se elibereze de necesitate, să atingă grade din ce în ce mai înalte de libertate.

Ca reflectare ideală, conștiința nu e o simplă sumă de idei, un mozaic de imagini generalizatoare; ea este un sistem, o lume, un univers. Elementele ideative ale conștiinței se împletesc dialectic cu cele afective și volitive. Fiind lume de idei, conștiința este în

același timp și o lume de trăiri și atitudini. Ea este întregul univers al subiectivității umane, este sinteza elementelor acestuia în

Fenomenul conștiinței prezintă în sine două momente contradictorii: conștiința altuia și conștiința sa, conștiința unității și diversității opusilor săi și conștiința diversității identității sale. Prezența celui de-al doilea moment permite conștiinței să fie nu numai conștiința unor sfere ale realității, ci a realității în întregime, să fie și conștiința conștiinței. Prin lumina acestor

momente dialectică :
nu poți fi conștient de existența unui anumit exterior fără conștiința de sine și nu poți fi conștient de sine fără a avea conștiința altuia. N-am vrea să se înțeleagă din aceste formule că am autonomiza conștiința, că am face din ea un „subiect” al altuia și un „subiect” al său. Subiectul ființării și realizării ei este, așa cum am mai spus, omul. Prin conștiință, omul devine ființa conștientă de existența lumii și de propria sa existență și conștiință. Aceasta și permite omului, după cum arăta Marx, să se raporteze specific la realitate, să se înscrie în contextul ei altfel decât se înscriu alte sisteme. „Oriunde există o relație — scrie Marx — ca există pentru mine; animalul nu «se raportează» față de nimeni, nu are în genere relații. Pentru animal relațiile sale cu alții - nu există ca relații”⁵². Numai la om apare raportarea sa ca „eu” la tot restul și raportarea întregului rest la sine ca „eu”. Prin conștiință, omul nu realizează numai reflectarea opusilor săi în sine, ci și reflectarea sa în opusii săi. Omul nu numai că proiectează lumea exterioară în sine, și-o aproprie reflectoriu sau informațional, dar se proiectează și pe sine în lumea din afară. Lumea exterioară devine o lume a lui.

În funcție de toate notele generale pe care am considerat că fenomenul conștiinței le are, putem concluda că prezența lui în lume adâncește câteva unități și opoziții existențiale fundamentale. El adâncește mai întâi unitățile și opozițiile materie-reflectare, dă acestora forma unității și opoziției material și ideal, lucru și idee despre lucru, obiect și trăire a obiectului. Imaginile despre fenomenal sînt ridicate pe treapta imaginilor despre esențe. În același plan, dar dintr-o altă perspectivă, se adâncește unitatea și opozi-

⁵² K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, p. 27.

devine univers. Același lucru se poate spune și despre unitatea și opoziția entropie-negentropie: entropia devine moarte, negentropia devine dorință de veșnică supraviețuire.

Pentru a înțelege caracterizarea pe care am făcut-o mai sus universului conștiință, pentru a lărgi și adânci și mai mult viziunea explicației materialiste și dialectice a acestuia, să discutăm ceva mai direct despre raporturile conștiinței cu universul absolut, universul materiei în mișcare. Planul prim pe care-l vizăm este acela al raporturilor cu materia care conștientizează, cu creierul uman. Teza potrivit căreia creierul e organul gândirii, organul vieții conștiente a fost formulată de mult. Într-o anumită formă ea a apărut în contextele gândirii mitologice. În spiritul ei urmează să înțelegem mitul nașterii Atenei, ca zeiță a înțelepciunii, direct din capul lui Zeus. Mai târziu, această idee devine convingere a tuturor gânditorilor materialisti și a tuturor naturaliştilor situați pe poziții de gândire materialiste. Ideea devine o poziție fundamentală în scrisul filozofiei marxiste. Am putea cita în acest sens o listă întreagă de texte din Marx, Engels și Lenin, din întreaga literatură materialistă și dialectică.

Am putea în același sens face incursiuni interminabile în istoria cunoașterii științifice a sistemului nervos al omului, mai ales a creierului. Renunșând la o asemenea retrospectivă istorică, reținem aici doar câteva date din știința contemporană, din realizările ei de mai mare ecou. Amintim mai întâi explicațiile biofizice și biochimice ale structurii și funcționării neuronului ca entitate fundamentală a activității nervoase. Deși începută mult înainte, descifrarea mecanismelor bioenergetice intime ale generării și transmiterii „influxului nervos” a fost realizată abia în ultimele decenii. Teoria „pompeilor” ionice a lui Hodgkin și Huxley a devenit celebră, iar valoarea ei explicativă a fost onorată în 1963 cu Premiul „Nobel”. Același lucru se poate spune și despre mecanismele sinapsei, fără care nu pot fi înțelese în spirit științific circuitele interneuronale. Din perspectiva unor implicații mai de ansamblu, în teoria activității nervoase superioare un mare loc și rol a ocupat și ocupă realizările școlii „reflexului condiționat”, întemeiată de Secenov și Pavlov. Cu privire la activitatea unor componente structurale ale sistemului nervos central, realizarea neurofiziologică cea mai spectaculoasă a fost, probabil, punerea în lumină a rolului pe care-l are formația reticulară în generarea activității conștiente. Această descoperire a repus în discuție problema organului principal al conștientizării. Eliberate de anumite unilateralități și absolutizări, rezultatele discuției au dus la o mai bună precizare a raporturilor care există între cor-

texul cerebral și formațiile subcorticale în actele integrării superioare. La mari performanțe de tehnică experimentală, la o

de biochimie a activității de ansamblu a sistemului nervos, a creierului, și mai ales a etajului superior al acestuia, scoarța cerebrală.

În dezvoltarea unor mecanisme fundamentale ale activității nervoase, un rol deosebit l-a avut cibernetica. Noțiunea cibernetică legătură fiziologia activității nervoase superioare psihologia corecteze completeze viziunea clasică a arcului reflex. S-a ajuns pe această cale la ideea că, mai mult decât oriunde alt sistem, creierul uman, în numele unei funcționări normale, are nevoie de realimentări informaționale de la efectori, că mai mult decât oriunde e nevoie aici de complicate *feed-back*-uri. Activitatea-reflex condiționată și necondiționată n-a mai apărut ca realizându-se prin arcuri simple, care au de fiecare dată un punct terminus în efectori. Această activitate se realizează mai degrabă prin sisteme de arcuri „inelare”, sau, mai bine spus, prin duble arcuri. În mecanismele arcurilor duble, unul îndeplinește funcțiile transmițerii directe, iar altul pe cele ale transmițerii inverse a informației. Fără mecanismele conexiunii inverse nu pot fi asigurate fenomenele finalității, procesele urmării și realizării scopurilor. Cibernetica a adâncit explicarea materialistă a fenomenelor gândirii și prin realizările ei tehnice prin crearea mașinilor prelucrătoare de informație. structura și principiile de funcționare a acestora a dus pe alocuri

cibernetice, ca fiind sistemul capabil de cele mai complexe, mai înalte și mai subtile prelucrări informaționale.

Toată această viziune a pus în discuție problema raporturilor creierul „creierul electronic”, direcția aparatuală” gândirea naturală. să intrăm toate dimensiunile acestei discuții, să urmărim toate pozițiile care au fost formulate, să le argumentăm și contraargumentăm. Reținem doar poziția de principiu: prezența mașinilor cibernetice (cazul lor cel mai evoluat este acela al calculatorului electronic) nu poate fi ignorată în discuțiile actuale despre creier și funcțiile lui. Analogiile stabilite e bine să fie conștientizate, să vedem în ele o suplimentare a modului materialist de a privi fe-

la rangul creierului uman sau al degradării mecaniciste a acestuia la treapta mașinii cibernetice trebuie evitate. Informația pe care o deține o mașină logico-informațională are un alt mod de a fi decât informația subiectivă și conștientă pe care și-o acumulează, stochează și prelucerează creierul uman. Informația din mașină este o informație de atribuire. Informația există, de regulă, numai în mașină, nu și pentru mașină, ea există în fond pentru destinatarul om. Omul este prezent și în veriga inițială și în cea finală a oricărui flux informațional din orice gen de mașină cibernetică. În lumina acestor particularități, ca și a multor altele, se cade să fim de acord cu toți acela care, recunoscând toate performanțele prezente și viitoare de modelare tehnică a unor laturi ale activității intelectuale a omului, afirmă că „mașina rămâne mașină”.

Tabloul de mai sus, prin care arătam cum descrie și explică știința contemporană organul conștientizării, e foarte sumar. Din perspectivă filozofică ne interesează masa de date ale științei prezente și viitoare numai în măsura în care ele devin necesare demonstrării dependențelor conștiinței de materia organizată în mod deosebit. Toate acestea reprezintă doar date ale suporturilor sub-

uman nu există. Degradarea sau dispariția lor înseamnă totodată și degradarea vieții conștiente, respectiv dispariția ei ireversibilă. În virtutea acestei dependențe, conștiința n-a fost și nu este niciodată și niciunde un ceva care să existe prin sine, care să-și dobândească o totală autonomie. În înțelegerea acestor „dependențe” și „suporturi” e foarte important momentul „în” și „prin”. Subliniem în acest fel că produsele reflectării conștiente nu apar ca epifenomene, nu sînt o suprastructură a unor structuri, nu ies ca atare, ca imagini subiective, din subiect. Ele nu-și dobîndesc o existență spațială a lor și numai a lor, ele există numai în și prin dimensiunile spațiale ale suporturilor lor. Ieșirea lor din subiectivitate se face pe anumite căi : căile comunicării și activității umane. Căile obiectivizării își au propriile lor componente substanțiale și energetice, propriile dimensiuni spațiale. Dacă lucrurile stau așa, atunci conștiința ne apare ca fiind existență mijlocită, ca avînd în lume, prin însăși natura sa, poziția esenței.

Dependențele pe care conștiința le are în raport cu materia care o generează nu trebuie absolutizate. Conștiința nu se reduce la materia prin care apare. Ea nu e niciunde, în însăși cantitatea și

omului. În conștiință nu există nici un ion și nici un atom, nici o moleculă și nici o macromoleculă din sistemele funcționale care o produc. Avem aici, în planul dependențelor descrise, și un moment al nedependenței, al ființării conștiinței, ca altceva, ca opus al materiei în mișcare. Din această perspectivă apar iluzorii pretențiile unor neurofiziologi, biofizicieni și biochimiști al creierului de a ajunge pe căile analizelor lor la sesizarea directă a ceea ce este o idee ca idee, un sentiment ca sentiment. Esența conștiinței, dacă o înțelegem bine, nu rezultă din raportarea la suporturile ei, ci din raportarea de reflectare la obiectul sau la obiectele ei. În planul acestei raportări, ca este, așa cum am mai spus, imaginea ideală a lumii materiale, raportarea cului uman la rest și a tot restului la eul uman.

În planul raportării la obiectul ei, conștiința prezintă alte dependențe și mijlociri, nedependențe și opoziții. Dependențele sînt date de faptul că, în procesul constituirii și devenirii ei, conștiința nu se naște din sine, ci din mișcarea de reflectare a ceea ce este exterior ei. Acest exterior se prezintă ca natură, ca societate. Menirea fundamentală a conștiinței este, așa cum spunea Marx, de a transpune și traduce în sine lumea lucrurilor, fenomenelor și proceselor. Ea se originează în mod esențial din această lume, constituindu-se ca un altul al acesteia. Dependențele unei idei despre un lucru de lucrul însuși sînt însă de un alt tip decît dependențele senzațiilor și ale percepțiilor. Obiectul exterior al produselor gândirii este un „obiect” care nu are existență fenomenală, care are poziția esenței. O noțiune, o lege a științei etc. nu se pot confrunta nemijlocit cu ceea ce exprimă ele reflectoriu, informațional, cognitiv. În planul realității obiective, esențele nu există ca esențe, ci numai dizolvate în și prin sistemele fenomenalizării lor. Nu există ca atare, spațial și temporal, nici „electron” în genere, nici „specie” în genere, nici „om” în genere. Avem nemijlocit de-a face doar cu electroni particulari, surprinși prin sistemele de detectare aici sau acolo, cu specia x sau y , concretizată sau fenomenalizată prin masa tuturor indivizilor ei, cu oameni-indivizi, care au fost, sînt sau vor fi. Aceasta nu înseamnă că generalul, necesarul, esența nu au statutul existențelor obiective. În calitate de entități ale lumii obiective, ele au un mod existențial specific, modul de a fi în și prin particular, întîmplător fenomenal. Această referire la teoria ontologică a raporturilor dintre momentele unităților și opozițiilor în cauză ni se pare necesară în surprinderea dependențelor conștiinței de materia conștientizată.

mit fel a acestuia. Această dependență este, ca și la senzațe sau percepție, o dependență de ordin reflectoriu, informațional, o dependență de constituire a unor „echivalențe informaționale”. Prin dependența gândirii de materia gândită se naște obiectivitatea gnoseologică, se naște modul ideilor, abstracțiilor și teoriilor de a fi obiective.

În judecarea acestor dependențe și a acestor originări se impune o subtilă respectare dialectică a măsurii lucrurilor. Absolutizarea acestor dependențe a dus și duce la imanentism, iar ignorarea lor la diferite grade și forme ale idealismului gnoseologic,

obligă la o dreaptă conștientizare și a opozițiilor relative care apar și se constituie. Aceste opoziții țin de faptul incontestabil după care ideea unui lucru nu este lucrul însuși. Ideea și lucrul au poziții existențiale diferite, proprietăți și valori funcționale diferite. Ce poți face practic cu un lucru nu poți face cu ideea lui și nici invers. Această situație a fost bine surprinsă de Kant atunci când a afirmat că nu-i totuna să ai o sută de taleri în cap sau să-i ai în buzunar, sau de Lenin când a scris că niciodată nu s-au născut copii din dragoste platonice. Același gând tot așa de sugestiv a fost exprimat de Spinoza afirmând că niciodată „conceptul” de ciine nu

dem că necesită comentarii suplimentare.

Date fiind momentele de opoziție față de lumea al cărui altul este conștiința, ea se și constituie într-un univers al ei, univers care, mișcându-se ca un dependent, are și un coeficient de rela-independență. Elementele

lumea materiei în mișcare se extind și dincolo de faptul că o idee nu e însăși obiectul ei. Această opoziție o găsim și în aceea că nicicând conștiința, în modurile și eforturile de apropiere cognitivă sau atitudinală a realității, nu poate epuiza complexitatea și înfinitatea acesteia. Lumea conștiinței este oricând mai puțin decât lumea lucrurilor și a faptelor. Rezultă de aici permanenta relativitate a cunoașterii, veșnica incapacitate umană de a traduce și a transpune în sine totul, de a trăi în fața tuturor notelor și dimensiunilor pe care le are existența (este vorba aici, bineînțeles, de o incapacitate reală și nu principială). În confruntările cu realitatea, conștiința prezintă o relativă independență și în sensul răminerii ei în urmă, neracordării suficiente cu dinamica dezvoltării sociale. Uneori mișcarea ideilor, a sentimentelor, a convingerilor nu ține pasul cu ritmul dezvoltării reale a istoriei. Conștiința ajunge atunci în situația de a fi inertă, conservatoare, de a se lăsa devansată de

conducerii au datorita sesizării distanțelor și accelerării proceselor de eliminare a ideilor depășite, de învingere a inerțiilor informaționale, de ridicare a conștiinței la nivelul exigențelor pe care le are existența socială. Recentele măsuri de îmbunătățire a muncii

mai sus elementele de conștiință politică, morală, filozofică etc., de a le face să corespundă și mai bine cerințelor actuale.

că ea poate și devansa mișcările reale. Mersul ei înainte se manifestă ca și capacitatea de a construi în sine, după legile ei proprii și după normele libertății sale. Relativa autonomie față de obiect generează însă și posibilitatea falsului și a fantasticului.

Devansind mișcările reale, conștiința permite omului să facă incursiuni în viitor, să orienteze realitățile prezente pe anumite căi ale devenirii viitoare. Numai printr-o asemenea mișcare a gândului, teoria marxistă, idealul comunist sînt forțe ale dezvoltării

4. 2. Funcțiile conștiinței

Inscrierea conștiinței în contextul general al realității trebuie urmărită și din punctul de vedere al funcțiilor ei. Considerăm că fenomenele conștiinței îndeplinesc prin excelență funcții de *cunoaștere, de atitudine și demiurgice*.

Prin funcțiile de *cunoaștere*, înțelegem, așa cum nu e greu de sesizat, cele prin care conștiința permite omului să-și aproprie, să-și însușească informațional realitatea. În și prin acestea, omul descrie și explică lumea în toată gama dimensiunilor ei. Surprinderea conținuturilor și formelor pe care realitatea le are, a condițiilor cauzelor și legilor prin care entitățile ei există, îi permit omului să acționeze în cunoștință de cauză, să se manifeste ca sistem relativ liber față de contextul realității în care se află, să se prezinte ca ființa supremă în ierarhia colțului nostru de univers.

Funcțiile de *cunoaștere* ale conștiinței sînt fundamentale. Aici conștiința își etalează mai mult decît în oricare alt loc propria natură și propria s-a forță.

Din funcțiile de *cunoaștere* decurg, fără a se reduce la ele.

tate, chiar față de propria sa realitate, se manifestă, de regulă, în două genuri : afective și volitive. Prin gama afectivității, omul are emoții, sentimente, pasiuni ; prin gama acțiunilor de voință, omul se impune pe sine realității, îl învinge rezistențele, își realizează propriile interese, scopuri, idealuri. În universul atitudinilor, ca derivat din cel al cunoașterii, se rezumă parcă sintetic tot eul conștient al omului, se face din om un subiect care, în forme și nuanțe diferite, trăiește fericit sau nefericit. Acest univers are o mare pondere în viața umană ; în jurul lui gravitează, credem noi, jumătate din tot ceea ce este om, omenesc.

Funcțiile demiurgice apar ca sinteză a celor cognitive și atitudinale, fiind în același timp și un altceva decât cunoaștere și atitudine. Înțelegem prin ele acea activitate a conștiinței care, într-un mod sau altul, duce la crearea prin om a ceva nou sub soare, crearea unor sisteme de idei sau de obiecte care n-ar putea fi fără activitatea conștiinței. Latura creatoare a reflecției prin conștiință se manifestă multiplu. Mai întâi avem de-a face cu un act de creație în însuși procesul realizării universului de idei al omului. Acest univers presupune nu o simplă receptare informațională a realității, ci o atitudine activă, prelucrătoare, constructivă. Prin conștiință, existența se completează cu o nouă dimensiune. Ideile sau cunoștințele despre realitate odată constituite devin premise și condiție a creației obiectuale. Înainte de a construi ceva în realitate omul construiește în *mente*. Creația în conștiință premerge și pregătește creația obiectuală, creație realizată de formele activității propriu-zis practice. În numele acestei situații, conștiința apare ca fiind „atelierul” principal al atitudinilor demiurgice ale omului. Activitatea acestuia, luată în și prin sine, nu creează nimic substanțial și energetic, nici o structură obiectuală sau procesuală. Creația elaborată în conștiință urmează să-și găsească căile obiectivizării în planul lumii exterioare, în planul transformării efective a realității. Transformând lumea, dându-i acesteia un mod de a fi care să corespundă nevoilor sale de ansamblu, omul își creează din și pe fondul mediului natural, un mediu sui-generis al lui, mediul socialului. În acest mediu intră mai întâi sistemul bunurilor materiale fără care omul nu-și asigură cuantumul de negentropie eficientă necesară vieții și activității lui. Tot aici intră sistemul valorilor spirituale destinate satisfacerii nevoilor de ordin etic, estetic, politic etc. În termenii materialismului istoric, domeniul vieții sociale se împarte în economic și ideologic sau, mai general, în existență socială și conștiință socială. economicului este

uitat, care s-a constituit ca realitate și necesitate istorică. Gradul

conștiință a ceea ce considerăm în mod obișnuit forme ale conștiinței sociale e mai apropiată, mai evidentă. Conștiința individuală e mai prezentă, mai angajată. Gradele libertății au aici un mai mare teren de realizare.

Dacă tot ce e social este mediat mai mult sau mai puțin de conștiință, atunci creația în conștiință e un termen mediu în silogismul existențial al omului. Am avea ca termen prim natura, ca termen mediu conștiința și drept concluzie mediul social al omului, ca „natură” proprie și specifică. Omul există în „lumea” lui, lumea care-i apare în primul rînd ca societate, ca istorie; prin acestea se înscrie el în contextul general al universului fundamental și absolut. Această înscriere este complexă și marea creație a omului, este manifestarea funcțiilor sale demiurgice. Omul este autorul scărilor sale de valori.

Funcțiile creatoare ale conștiinței au fost sintetic surprinse de V.I. Lenin cînd a scris: „Conștiința omului nu numai că reflectă lumea obiectivă, dar o crează”²⁰. Unii autori înțeleg acest aforism în spiritul unei disjuncții exclusive între funcțiile reflectorii și cele creatoare. Considerăm că o asemenea interpretare nu este în spiritul viziunii de ansamblu a lui Lenin. Textul în cauză, credem noi, vrea pur și simplu să pună în lumină locul și rolul conștiinței în activitatea prin care omul își creează o lume exterioară care să fie, ca natură și istorie, cît mai apropiată de nivelul realizării sale plenare:

Dacă între funcțiile reflectorii și demiurgice nu există raporturi de excludere, între ele nu există nici raporturi de simplă complementaritate. Corelațiile sînt aici mai strînse, mai dialectice. Așa cum am mai spus, realizările cognitive ale conștiinței pot fi privite ca mare act de creație. Activitatea propriu-zis creatoare, indiferent dacă produsele ei se obiectivează sau nu, dacă sînt de ordinul valorilor materiale sau spirituale, poate fi privită ca o mișcare de reflectare, mai ales de reflectare a reflectărilor. Intră într-un asemenea caz nu numai creația, să zicem, poetică, în care un anumit conținut îmbracă forma realizării și comunicării metaforice, ci și creația practică, creația ca modificare efectivă a naturii sau istoriei. În virtutea faptului că practicul nu este decît mod al ieșirii

o reflecție a reflecțiilor de ordinul unu. Produsele creației în minte călăuzesc, ghidează, asigură și susțin din interior aceste obiectivizări. Produsele obiectivării sunt tot mișcare de reflecție, de expresie, de traducere, de transpunere a ceva în altceva. Aici însă „ideul”, cum ar spune Marx, se transpune și traduce în „material”. Aici conștiința își creează sistemul alților săi. Am putea numi acest gen și fragment al mișcării de reflecție ca reflecție a reflecției de ordinul doi. Momentele cognitive nu stau pur și simplu alături de cele demiurgice; ele stau unele în și prin altele, ele trec unele în altele. Funcțiile de cunoaștere, de atitudine și demiurgice se împletesc în contextul activității conștiente a omului. În procesul exercitării lor, fiecare le pune și le presupune pe celelalte două.

Dacă privim toate aceste funcții dintr-o perspectivă mai de sinteză, din perspectiva pe care ne-o sugerează cibernetica, putem observa că funcțiile conștiinței sunt, prin excelență, funcții antientropice. Urmărind numai coordonatele fundamentale ale acestui fapt, putem considera că prin creația în subiect conștiința e gene-

transformatoare, ea este punctul de plecare și de sprijin al creării negentropiei eficiente. În acest sens, dacă conștiința există în și prin om, putem afirma fără rezerve că și omul există prin conștiință. Fiind deținătoarea celor mai înalte și mai complexe funcții antientropice, conștiința apare în calitate de principală pârghie atât a existenței omului, cât și a înălțării lui pe trepte din ce în ce mai înalte de umanitate. Conștiința este condiția fundamentală a progresului social-general.

4. 3. Originea conștiinței

În acord cu multe poziții afirmate în literatură, considerăm că saltul la conștiință e în mod organic legat de saltul la om.

Problema originii omului a fost mult și demult frământată în literatura filozofică și științifică. Multe laturi ale ei au trecut pe seama antropologiei biologice, știință particulară care prin însăși obiectul ei este chemată să descrie și să explice procesul „ominizării”, cum ar scrie Teilhard de Chardin, să analizeze pe coor-

raporturilor dintre biologic și social. Din perspectivă filozofică nu ne interesează toate detaliile acestei descrieri și explicații, ne interesează numai rezumatul lor, sinteza care să vizeze natura și legitatea acestui proces. Ne interesează mai ales modul înscrierii saltului la om în contextul general al devenirii mișcării de reflecție, consecințele lui pentru constituirea universului-conștiință.

Din sulta diferitelor explicații, punctul de vedere teologic, deși cu o literatură masivă, nu mai are, cel puțin printre intelectuali, o pondere cît de cît semnificativă. S-ar putea considera că, în multe puncte ale ei, explicația teologică a cedat în fața științei, că de multe ori chiar prin scrisul unor teologi se cultivă ideile și afirmațiile acesteia. Lucrările lui Th. de Chardin, paleontolog și filozof catolic, ar putea fi invocate ca exemplu⁵⁴.

Ideea originii animale a omului se impune încă din perioada revoluțiilor burgheze. Ea a fost lansată de unii gânditori progresiști și exploatată pe linia demascării concepțiilor teologice despre om, despre menirea și esența acestuia. O serie de savanți mai ales naturaliști (Ch. Darwin⁵⁵ și E. Haeckel⁵⁶) situează această idee pe un fundament factic de neclintit. Legăturile de singe ale omului cu lumea animală sînt dezvelite pe linia morfologiei, fiziologiei, paleontologiei, embriologiei etc. Pe baza unora din aceste date se și formulează explicația biologistă. Ca proveniență istorică și ca formulare de esență, ea aparține darvinismului. Apariția omului, detașarea lui ca specie de vîrf în constituirea arborelui genealogic al formelor vii, este pusă pe seama acțiunii aceluiași factori ca și oricare altă ramificare a acestuia. Și în cazul omului au acționat doar factorii selecției naturale, luptei pentru existență, selecției sexuale. Apariția omului nu prezintă particularități deosebite, nu are abateri esențiale de la cazul general. Viziunea pur biologică apare ca fiind suficientă.

Limitele acestui punct de vedere au fost puse în lumină de clasicii marxismului. Ei au semnalat că saltul la om nu e un salt oarecare, că el reprezintă un punct nodal de altă adîncime și perspectivă, că avem aici o trecere care, prin conținutul ei, îl desprinde pe om din animalitate și-l face ființă a istoriei. Nivelele de adîncime și schimbările de perspectivă pe care procesul hominizării le aducea cu sine, presupun acțiunea unor factori de altă calitate decît cei ai evoluției biologice generale.

⁵⁴ Vezi Th. de Chardin, *La place de l'homme dans la nature*, Paris, Albin Michel, 1956.

⁵⁵ Vezi Ch. Darwin, *La Descendance de l'Homme*, Paris, Schleicher Frères, éditeurs.

⁵⁶ Vezi E. Haeckel, *Origine de l'Homme*, Paris Schleicher, Frères, éd.

deluze pe om ; trebuia concursul socialului care cumulează cu-

și acțiunea factorilor biologici ; el subliniază
 care aceștia sînt modificați, și completați de acțiunea unor factori
 esențialmente sociali. Pentru Marx și Engels, secretul saltului dia-

muncii. Acest gînd își are o anumită expresie încă în *Manuscrisele
 economico-filozofice din 1844*. Aici Marx scrie : „De aceea, tocmai
 în prelucrarea lumii obiectelor omul se afirmă pentru prima oară
 efectiv ca ființă generică... Datorită acestei producții, natura apare
 ca operă a sa și realitate a sa... omul nu se dedublează numai in-
 telctual, ca în conștiință, ci și efectiv, prin muncă și se contemplă
 deci pe sine însuși într-o lume creată de el”⁵⁸

În procesul muncii, momentul esențial este acela al unelei.
 Unealta se interpune între om ca parte a naturii și natură. Ea îi
 leagă și îl separă pe om de mediul lui, ea apare ca mare verigă
 mediatoare, ca rădăcină a unui șir de multe alte medieri. Unirea
 și separarea pe care o avem la nivelul interacțiunilor substanțiale
 și energetice ale maimuței-om cu anumite componente ale naturii
 devin rădăcina unirii și a separărilor de ordin informațional, a
 unirii și a separărilor prin gîndire. Unealta este punctul de
 sprijin al dedublării prin gîndire. Unealta este punctul de sprijin
 al dedublării efective, cum spunea Marx, care, la rîndul ei, este
 resursa principală a dedublării „intelectuale”.

Procesul muncii, ca proces al unei teribile încleștări a maimu-
 ței-om și apoi a omului-maimuță cu forțele naturii, nu putea să
 nu ducă la o substanțială lărgire a orizontului de impresii, sen-
 zații, percepții, reprezentări etc. O serie de însușiri ale lucrurilor
 abia acum intră în sfera interacțiunilor obiect-subiect. Datorită
 muncii, omul în formare descoperă o lume nouă, bogată, complexă,
 cu anumite constante și variabile. Transpunerea acesteia pe planul
 lumii subiective duce prin acumulări cantitative la o nouă cali-
 tate. Procesul desfacerii practice a lucrurilor duce la analiza min-
 tală, duce la abstractizare, așa cum refacerea practică, prin miș-
 cări de repetiții, duce, prin sinteza mintală, la generalizare. Apar în
 modul acesta noi structuri și operații ale prelucrărilor informa-

⁵⁷ Pierre P. Grassé, *Tot, ce petit dieu. Essai sur l'histoire de l'homme*.

⁵⁸ K. Marx și F. Engels, *Sortiri din tinerețe*, București, Editura poli-

abstracțiizării etc., operații cu sarcini deosebite în procesul ela-

imaginilor-gîndire. În afara relațiilor ei cu munca, nici apariția,

reținem adevărul acelor rînduri scrise de F. Engels în care se arată că inteligența omului s-a dezvoltat în măsura în care omul a învățat „să transforme natura”⁵⁹.

Modul în care procesul practicii sociale l-a modelat pe om și l-a desprins de strămoșii lui animalii nu trebuie înțeles în sens unilateral, empirist ; omul nu trebuie privit numai ca om creat, ci mai ales ca creator, ca autocreator. Structurile și funcțiile specifice umane trebuie privite ca rezultat al diferențierii și al dezvoltării unor structuri și funcții anterior date, diferențiere și dezvoltare care au avut ca principal punct de sprijin atitudinea activă a omului strămoș față de mediu și față de propriile sale nevoi vitale. Aici au concurat deopotrivă factorii endogeni și exogeni, au coexistat mercur clementele organizării și dezvoltării, sincroniei și diacroniei.

Esența explicației pe care marxismul o dă originii gîndirii se întîlnește cu pozițiile de fond ale „epistemologiei genetice”. În ciuda deosebirilor de termeni și de accente, putem găsi aceeași platformă de principiu : apelul la activitate. Rezumîndu-și parcă poziția, J. Piaget scrie : „Rădăcinile gîndirii trebuie căutate în acțiune, iar schemele operatorii derivă direct din schemele de acțiune : operația de adîiune derivă din acțiunea de reunire etc. Într-un mod general, structurile logico-matematice sînt extrase din coordonarea generală a acțiunilor mult înainte ca ele să se sprijine pe limbaj natural sau artificial”⁶⁰. Ideea de esență, pe care filozofia marxismului a afirmat-o în planul devenirii istorico-filo-

unei mase de date experimentale și de prelucrări teoretice în perspectiva evoluției ontogenetice.

Un alt punct de intersecție este de ordin metodologic. Antitezele general-teoretice care s-au confruntat și se mai confruntă

grija de a depăși dialectic această antiteză, se poate afirma că atît

articul:

unor „s
tatea și
rare re

creierul
creier
alte mi
gînd se
pe depl

de ce p.
sus că
clific de

dere care să afirme istorismul și apriorismul relativ. J. Piaget

toate curențele zilelor noastre”⁶¹.

uncori de esență. Nu ne putem opri însă asupra lor. Relevăm doar că marxismul are în contextul explicației sale forța trimiterii la dimensiunea istoriei și a socialului, iar epistemologia genetică, orientată esențialmente pe individ⁶², are de partea sa forța abordărilor experimentale.

În calitatea ei de fenomen social, munca a antrenat și antrenează nu individul izolat, ci colective de indivizi. În procesul îndeplinirii ei, colaborarea se impune ca o condiție *sine qua non*. Nevoile colaborării au ridicat serioase și complicate probleme de semnalizare și de comunicare. În procesul rezolvării lor se și formează istoricește mijlocul specific uman de comunicare : vorbirea articulată.

Dacă în lumea animală comunicarea se face prin acțiunea unor „semnale-stimuli”, cum scrie R. Ruyer, la om apare posibilitatea și realitatea operării cu „semne-simboluri”⁶³. Această operare reprezintă depășirea calitativă a sistemelor de semnale și de comunicare cunoscute pe treptele preumane ale evoluției. „La început munca, iar apoi, împreună cu ea, vorbirea articulată — scrie Engels — sînt cele două stimulente esențiale sub influența cărora creierul maimuței — s-a transformat încetul cu încetul într-un creier omenesc”⁶⁴. Ideea lui Engels este reluată și afirmată cu alte mijloace de realizările școlii reflexului condiționat. Același gând se afirmă și atunci cînd P. Chauvachard scrie că „omul nu este pe deplin *sapiens* decît pentru că este *loquens*”⁶⁵.

De ce putea limbajul să joace un asemenea rol ? În funcție de ce particularități devine factor al conștientizării ? Am spus mai sus că limbajul a apărut din nevoile comunicării, ca mijloc specific de realizare a acesteia. Această funcție este pînă astăzi fundamentală, în ciuda faptului că istoric s-au adăugat și altele. „Funcția esențială a limbii ca instrument este aceea de comunicare”, scrie André Martinet⁶⁶.

⁶¹ *Ibidem*, p. 145.

⁶² Vezi H. Wallon, *De la act la gîndire*, București, Editura științifică.

În calitate de purtătoare a ideilor, de mijloace ale obiectivării lor, ale ieşirii din captivitatea subiectivităţii, cuvintele au cel puţin două particularităţi care le fac să aibă consecinţe mari pentru geneza actelor gândirii. Prima particularitate este aceea de a fi semnale mediatoare. Ele se instituie şi funcţionează numai pe baza conexiunii sau asocierii lor cu imaginile perceptive ale obiectelor pe care urmează să le designeze. Această mediere genetică şi funcţională a şi permis formele şi gradele de relativă convenţionalitate şi libertate în constituirea limbilor. Cuvintele nu mai sînt semnale naturale, ci sînt primele semne sau semnale instituite, primele artificii în sistemul conexiunilor de ordin informaţional. Dacă unealta a fost creaţia practică prin care s-a introdus specificul uman de înscriere substanţial-energetică în lume, cuvîntul este noutatea umană a înscrierii informaţionale. Dacă unealta a fost prima creaţie a culturii materiale, cuvîntul a fost prima invenţie a culturii spirituale. Elementele limbii au devenit, atît în subiectiv, cît şi în sfera lui, suporturile fundamentale ale universului informaţional uman, ale genurilor specifice umane de manipulare a datelor cunoaşterii.

A doua particularitate a cuvîntului, ca purtător al informaţiei conştiente, este aceea de a fi un *semnal generalizator*. El e capabil să acopere o clasă întreagă de obiecte sau de acţiuni, de însuşiri ale acestora. „Orice cuvînt generalizează“, notează V. I. Lenin în *Caiete filozofice*⁶⁷. Chiar şi atunci cînd este vorba de cuvinte prin care se designează obiecte strict individuale, cuvîntul generalizează, surprinde ceea ce e comun în obiecte, ce e mai trainic, ce ţine de anumite constante ale acestuia.

În calitatea lui de semnal mediator şi generalizator, cuvîntul nu putea să nu-şi aducă un aport substanţial la însăşi formarea mecanismelor reflectării mediate şi generalizante, la operaţiile elaborării noţiunilor şi sistemelor de noţiuni, trăirilor şi sistemelor de trăiri. Cuvîntul a avut şi are contribuţii deosebite în însuşi procesul constituirii şi exersării gândirii. Elementele limbajului interior se structurează în activitatea subiectivă în aşa fel, încît gîndirea devine de neconceput fără limbă, fără elementele şi regulile acestora. Gîndurile nu pot apărea în capul omului, nu pot flinţa fără a fi prinse în hainele limbii. Aceasta nu înseamnă că limba şi gîndirea se dizolvă una în alta. Dependentele gîndirii de limbă şi ale limbii de gîndire trebuie privite şi din punctul de vedere al opoziţiilor lor. Dovada cea mai intuitivă a acestei situaţii o găsim în faptul că există în fond un mod general uman de a gîndi, în timp ce există atîtea limbi ale pămîntului.

⁶⁷ V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, Bucureşti, E.S.P.L.P. 1934, p.

temeiuri ale ființării ei, Instrumentul acesteia, este astăzi apărută fără rezerve de mulți lingviști de prestigiu. „Nu trebuie să uităm totuși — scrie André Martinet — că limbajul exercită și alte funcții decât aceea de a permițe înțelegerea reciprocă. În primul rând, limbajul servește, pentru a ne exprima astfel, drept suport al gândirii în așa măsură, încât ne putem întreba dacă o activitate mentală lipsită de cadrul unei limbi ar merita numele de gândire”⁶⁹

Conexiunile condiționare determinare
privește însă nu numai de la limbă la gândire, ci și invers. Delacroix avea dreptate când surprindea sintetic această dublă relație: „Gândirea face limbajul, făcându-se ea însăși prin limbaj”⁷⁰

Alături de muncă și limbă, au acționat ca factori sociali, ai umanizării și alte componente ale vieții colective a maimuței în trecere, a omului în formare. Este vorba de întregul ansamblu al relațiilor conviețuirii umane pe treptele de jos ale acesteia. Ne gândim la relațiile de consum, de viață de familie, de comunitate, de norme și reguli de conviețuire, de transmitere organizată a experienței etc. Concursul acestor factori nu trebuie uitat atunci când se creionează, oricât de rezumativ, datele explicației marxiste a originii teribilului fenomen al conștiinței. În cadrul acestei explicații, ideea cu loc și rol de axă este aceea după care „conștiința este deci din capul locului un produs social și rămâne un produs social atât timp cât există în genere oameni”⁷¹

În literatura marxistă se discută adeseori problema primordialității acțiunii unor factori ai umanizării în raport cu alții, de pildă primordialitatea muncii sau limbii în raport cu gândirea. Dacă putem vorbi aici de primordialitate, credem că poate fi vorba numai de o primordialitate logică, valorică și nu istorică. Numai ca pondere în economia de ansamblu a întregului proces munca poate fi considerată primordială. Istoric, credem noi, munca, limba

diferent de treapta evoluției sale, *homo faber* l-a presupus și l-a implicat pe *cel sapiens* și *loquens*.

⁶⁹ A. Martinet, *Elemente de lingvistică generală*, București, Editura

⁷⁰ Delacroix, *Le langage et la pensée*, P.U.F., 1930.

⁷¹ K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, București, E.S.P.I.P., 1956.

Pe coordonata devenirii sale istorice, conștiința evoluează. Dacă această evoluție vizează mai puțin procesele psihologice și formele logice prin care înțelegem, ea se dezvoltă puternic din punctul de vedere al formelor ei sociale, al conținutului cu care se încarcă istoricește.

Conștiința socială se diversifică în formele ei fundamentale în contextul unui proces istoric îndelungat și anevoios. În fazele inițiale ale manifestării sale, conștiința socială se prezintă ca mitologie. În această etapă, explicațiile reale fac corp comun cu construcțiile fantastice, elementele științei, artei și filozofiei stau împreună cu construcțiile de ordin religios. Din corpul de idei încă nediferențiat se detașează istoricește, pe de o parte, religiile diferitelor popoare și, pe de altă parte, corpul comun al științei și filozofiei. Diferențierea se manifestă totodată și pentru normele vieții politice, morale și juridice. Din sistemul ideilor de ordin științific și filozofic se desprind apoi diferitele științe ale naturii, vieții sociale, gândirii. Acest proces a avut consecințe pozitive atât pentru știință, cât și pentru filozofie; în acest proces, fiecare se apropie din ce în ce mai mult de specificul și de menirea sa fundamentală. Știința devine forma de viață spirituală menită să înarmeze societatea cu cunoașterea cauzelor și a legilor diferitelor procese particulare; filozofia devine din ce în ce mai mult sistemul ideilor menite să explice lumea ca totalitate, să-i permită omului să-și formuleze atitudinile fundamentale față de lume, față de sine și față de semenii săi. Se apropie de specificul și destinația lor arta, politica, dreptul și morala.

Diferențierea formelor a fost susținută și accelerată de îmbogățirea conținutului de idei propriu acestora. Dacă determinarea social-istorică a conștiinței sociale poate fi urmărită în planul diferențierii ei în forme fundamentale, acest fapt devine și mai evident în evoluția conținutului de idei și de atitudini. Cu anymite particularități de cumulare avem de-a face cu o istorie a științei și științelor, artei și artelor, filozofiei și filozofilor, formelor și instituțiilor politice, moralei, dreptului și chiar a religiilor. Avem astfel o lungă și bogată istorie a culturii.

Chiar diferențiată ca forme și conținut, dispunere în timp și spațiu, sens și valoare, conștiința socială s-a prezentat și se prezintă ca un sistem, în care idelle, sentimentele, convingerile s-au împletit și s-au condiționat. Formele conștiinței sociale, în ciuda

lângă altele, ei, dimpotrivă, au ființat și ființează în contextul unei strinse interacțiuni.

În calitatea ei de sistem și de nivel al reflectării conștiente, conștiința socială se constituie numai din și prin conștiințele individuale. Formele și conținuturile ei nu au un purtător substanțial și energetic care să fie alături sau pe deasupra indivizilor concreți. Ființarea a ceea ce numim conștiință socială presupune o anumită grupare a indivizilor, o constituire a lor în comunități mai mult sau mai puțin organizate. Existând numai prin conștiințele individuale, conștiința socială nu este simpla sumă a acestora; ea este sinteză și se constituie numai din elementele generice, din ideile, sentimentele și convingerile care au valabilitate la scara comunității, care privesc modul comunității de a-și explica natura și istoria, de a-și formula gama atitudinilor față de ele.

Fiind sinteză, nevizând tonurile și nuanțele personale, conștiința socială se dezvoltă prin exersarea funcțiilor de cunoaștere și de atitudine ale indivizilor concreți. Rezultatele creațiilor individuale, obiectivizate în formele culturii, se constituie în tezaurul de valori ale tehnicii, științei, artei, moralei, filozofiei etc., de unde, prin educație și instrucție, alimentează procesul formării conștiințelor individuale. Dacă componentele conștiinței sociale își au drept resursă prelucrările informaționale ale conștiințelor individuale, acestea, la rândul lor, se originiază în conținutul lor esențial și general din sistemul ideilor și atitudinilor conștiinței sociale. La nivelul fenomenelor de conștiință, mai ales al celor de conținut al acestora, granițele dintre individual și social sînt greu de trasat. De un individual „pur” și de un social „pur” nu poate fi vorba.

Modurile și gradele identității dintre individual și social, cu referire, bineînțeles, la planul fenomenelor de conștiință, au o anumită evoluție istorică. În cadrele acestei evoluții, în ciuda unor abateri de la regulă, s-a manifestat și se manifestă tendința apropierii, anulării și diminuării unor contradicții. În acest sens, un mare pas îl face socialismul. El creează premisele reale, economice ale integrării mai organice a intereselor, ideilor, scopurilor, con-

posibilitatea abstractă a unor identități absolute. În plan real însă putem admite cel mult realizarea unei apropieri asimptotice de ceea ce ar trebui să fie, de performanțele suprapunerii perfecte. În planul mișcărilor reale, în ciuda interferențelor, granițele dintre conștiința socială și conștiința individuală nu numai că se mențin, dar se pot manifesta uneori ca situații conflictuale, situații în care, cel puțin sub anumite raporturi, constelațiile conștiințelor

individuale să nu se înscrie sau să se înscrie cu greu în cosmosul conștiinței sociale și invers. Unitățile și opozițiile care apar între conștiința socială și cea individuală pot fi un anumit reflex al altor unități și opoziții: existență socială-conștiință socială, economie-ideologie, politică-filozofie, știință-religie, teorii ale filozofiei etc. Oricât de mare ar fi coeficientul de expresie al altor unități și opoziții, raporturile dialectice dintre individual și social rămân una dintre resursele interioare ale dezvoltării reflectării conștiente. În zonele acestor raporturi se realizează asimilarea și neasimilarea, admiterea și respingerea ideilor și atitudinilor altora. Aici e un domeniu al meditației, criticii și creației. În procesul unor asemenea confruntări se creează ideile și convingerile noi. Din poziția lor de bunuri inițial subiective, ideile și atitudinile nou elaborate se obiectivează pe diferite canale, devin bunuri sociale, ajung realitate istorică. Din modul lor de a fi și de a acționa în sferele existenței sociale, ideile și convingerile se reîntorc, pe calea reflectării, în conștiință. Din această uluitoare mișcare de du-te-vino de la existența socială la conștiința socială, de la idei și sentimente la acțiuni, de la teorii la instituții și invers s-a și creat istoricește istoria, s-a născut și se naște statutul existențial a ceea ce numim societate. În contextele acestui statut, alături de coordonatele timpului, spațiului și ale spațiului, conștiința, mai ales în ipostaza ei de conștiință socială, se înscrie într-un mod extrem de complicat. Elementul de esență al acestei înscrieri a fost și este surprins de marxism în și prin teza: „Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența determină conștiința”⁷¹

Această teză fundamentală intervine în moduri și grade diferite, în toate analizele materialist-istorice ale vieții sociale, în toate soluțiile pe care gândirea marxistă le-a dat și le dă marilor unități și opoziții de ordin social. Această teză materialistă trebuie minuită cu multă suplețe dialectică pentru a nu-și altera marea ei valoare explicativă.

Pe fiecare treaptă a dezvoltării istorice, formele vieții spirituale au exprimat în felul lor condițiile existenței sociale și existenței în genere, au servit specific constituirea diferitelor moduri de viață socială. Prin conținuturile ei înaintate, conștiința socială, în virtutea rolurilor ei active, a fost întotdeauna un mare factor al organizării sociale, al progresului social.

În faza istorică pe care o trăim, conținutul de idei și de atitudini înaintate se află în primul rând în ceea ce foarte general și sintetic denumim conștiință socialistă. Această treaptă a conștiinței

⁷¹ K. Marx, *Contribuții*
F.P.L.P., 1954, p. 9.

economiei

București,

sociale vizează o parte a lumii spirituale contemporane care e subordonată pe oricare din coordonatele ei servirii realului și idealului comunist. Ideologia politică în acest caz urmărește prin programele sale maximale și minimale, tactice și strategice construirea societății comuniste. Dreptul și morala, arta și știința, fiecare în felul său, se subordonează aceluiași scop. Filozofia marxistă îndeplinește în acest context rolul de chintesență spirituală a întregii epoci.

Dînd curs viziunii marxiste cu privire la dimensiunile și la rolurile sociale ale conștiinței socialiste și ale formelor ei, partidul nostru, în contextul unei atenții deosebite acordate revoluției culturale, a insistat mereu asupra locului factorilor de conștiință în edificarea materială și spirituală a noii societăți, în procesul finisării ei. Dacă acest lucru s-a făcut și în trecut, azi acest proces este mai mult ca oricînd în atenția activității de partid. Documentele destinate îmbunătățirii muncii ideologice sînt în acest sens un argument. Aceste documente nu sînt un produs conjunctural. Măsurile preconizate sînt o cerință a momentului istoric dat, a perspectivelor pe care societatea noastră le are. „În noile condiții de dezvoltare a țării noastre activitatea ideologică, educativă devine o puternică forță, formarea omului nou, cu o înaltă conștiință socialistă, cu un larg orizont de cultură reprezintă un factor de prim ordin în întreaga activitate de transformare revoluționară a societății, de edificare a socialismului și comunismului”⁷².

Înaltă conștiință socialistă presupune în primul rînd avîntul științei și culturii în genere, presupune un sistem de convingeri politice care să permită înțelegerea tuturor realităților politice ale timpului din perspectiva mersului general al societății spre comunism, presupune un cod moral care, servind progresului social, să-l înobileze pe om.

Conștiința socialistă, în oricare dintre compartimentele ei, are menirea de a acționa ca un ferment, de a deveni forță transformatoare, pîrghie a ridicării omului și omenirii mai sus, pe noi trepte de umanitate. „Îmbunătățirea activității ideologice va trebui să contribuie la transformarea conștiinței comuniste într-o uriașă forță revoluționară a societății noastre”⁷³

⁷² Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor elicii și echității socialiste*, București, Editura politică, 1971.

⁷³ Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative*, București, Editura politică, 1971, p. 88.

Nu e cazul să urmărim în detaliu problemele și soluțiile materialist-istorice cu privire la conștiință, la natura, formele și rolurile ei în istorie. Se cade însă să subliniem că fenomenul conștiinței are implicații deosebite nu numai în explicarea specificului existențial al vieții sociale în ansamblu, ci și în determinarea statutului existențial al fiecărui individ. Conștiința și conștiința de sine, chiar determinate puternic din exterior, îndeplinesc roluri deosebite în conturarea condițiilor existențiale individuale. Dimensiunile existenței umane individuale sînt în primul rînd niște dimensiuni ale conștiinței. Individul e atît cît poate cu-

În și prin conștiință, individul este ființa finită ce se raportează la infinit, ființa relativă care tinde spre absolut. Avem în aceasta una dintre marile note ale omului, nota prin care omul își depășește limitele. Din mișcarea spre infinit și absolut, omul concret se reîntoarce la sine nu numai cu conștiința forței sale, ci și cu aceea a finitudinii, relativității și neputinței.

aici, unele orientări filozofice speculează mult și ajung să vadă în conștiința morții nota definitorie a omului, perspectiva majoră a vieții, manifestarea brutală a absurdului.

Filozofia marxistă, în acord cu spiritul ei materialist și dialectic, vede în finitudinea fizică și psihică a omului una dintre manifestările naturalului, firescului și legicului. Pe cît e de dialectic că ne-am născut (filogenetic sau ontogenetic), pe atît de dialectic este și că murim. Ne supunem și în acest fel implacabilei devenirii. În procesul acestei supunerii însă, omul nu s-a gîndit și nu se gîndește în primul rînd la moarte, ci la opusul ei, la viață. Înaintarea noastră ca indivizi, ca omenire nu e înaintare spre moarte, ci spre viață, spre sensurile și idealurile acestora. Ideea morții nu generează conștiința absurdului, ci, dimpotrivă, a non-absurdului. Conștiința finitudinii ridică cu multă forță problema sensului vieții. Dacă nu trăim oricît, nu putem trăi nici oricum.

Sensul e înainte de toate un fenomen de conștiință; prin el trece sentimentul vieții fericite sau nefericite. El e orientarea permanentă spre scopuri, e drumul realizării acestora. Discuția filozofică despre sensul vieții se reduce mai mult sau mai puțin la discuția despre scopuri. În fața definirii și alegerii acestora, conștiința individuală se confruntă cu o adevărată masă de dificultăți. De unde să fie luate? Din idealurile istoriei? Din gama nevoilor și a dorințelor personale? Din clasa valorilor economice, politice,

morale ? Din domeniul adevărului, frumosului ? Dacă elaborarea scopurilor trebuie să evite alternativele metafizice, atunci care e dialectica conjugării lor ? etc.

Scopurile, mari sau mici, înălțătoare sau josnice, se formulează numai în urma unor conștiințe căutări. În definirea acestora, subiectul-om intervine activ, punându-și în joc toate facultățile de selecție și decizie, de ierarhizare și valorizare. În toate acestea, conștiința individuală se manifestă ca fiind și determinată și liberă, și angajată și singură. Genurile și gradele determinării și nedeterminării, angajării și neangajării decurg, de regulă, din sistemul tuturor condițiilor sociale și personale în care se manifestă individul. Momentul central și dificil al oricărei decizii decurge din conștiința responsabilității. Ca act al angajării, sentimentul responsabilității trebuie să se miște pe două planuri mereu întretăiate : planul răspunderii față de propria fericire și fericirii altora. Altruismul poate îmbrăca forme care să se miște de la cercul familiei până la comunitățile de ordinul clasei, națiunii, poporului sau chiar umanității. Este normal ca în angajările ei sociale conștiința să se miște în așa fel, încît să vizeze zone cît mai largi de viață socială.

Scopurile cer mijloace. Aceasta face ca, în sistemul condiției umane, dialectica mijloacelor și scopurilor să ocupe un loc însemnat. Problema cea mai dificilă cu care conștiința are în acest sens de-a face este de a aprecia de unde și pînă cînd o valoare este scop, de unde și pînă cînd o valoare este mijloc. O gamă de fenomene sociale mari (viață, om, adevăr, frumos, datorie etc.) pot fi cu greu categorisite metafizic într-o clasă sau alta. În aprecierea lor, suplețea gândirii dialectice se dovedește din nou extrem de necesară.

Din exercitarea mijloacelor și orientarea lor spre scopuri rezultă în moduli cel mai general actele creației. Toate dimensiunile omului, fizice și morale, de cunoaștere și de atitudine, se rezumă și se exprimă în ceea ce produce, în ceea ce substanțial și energetic modifică. Produsele activității îi conferă omului un statut existențial aparte, îl fac să fie nemijlocit prin sine și numai mijlocit prin condițiile lui cosmice. Rezultatele creativității îl fac pe om să fie mereu nu numai în fața unei lumi independente de el, ci și în fața uneia pe care mereu și-o făurește. Confruntarea omului cu lumea pe care și-o crează are pentru el, pentru orizonturile lui filozofice și pentru modurile de a-și concepe locul în lume consecințe diferite și contradictorii. În orice act de alegere, decizie și realizare, individul se afirmă pe sine, își manifestă esența. Pe căile creației omul se înalță și se apropie de modul lui

de a fi „un mic Dumnezeu”, cum spunea naturalistul și eseistul Pierre Grassé⁷¹.

În același timp însă, acolo unde se afirmă, omul se și negă, acolo unde își etalează anumite posibilități își închide căile de acces spre altele, atunci când alege din mai multe alternative își îngustează gama alegerilor. Înălțându-se spre sine, omul se și îndepărtează de sine; apropiindu-se de ceea ce este în mod posibil, revade mereu în ceea ce este în mod real. Înaintind spre ceea ce este în mod abstract, el nu ajunge niciodată să treacă dincolo de ceea ce este în mod concret.

Dialectica confruntării omului cu sistemul propriilor sale produse, indiferent de ce natură și valoare, se rezumă și se exprimă în ceea ce filozofie se cheamă înstrăinare și dezînstrăinare. Înstrăinarea reprezintă formele și gradele în care omul ajunge să fie dominat și alterat de sistemul propriilor sale produse. Înstrăinarea vizează consecințele negative ale afirmării omului, ale obiectivării lui în creație în anumite condiții sociale. Aceste consecințe, din modul lor de a fi fenomene ale vieții reale, devin fenomene de conștiință. Conștiința înstrăinării e dureroasă, apăsătoare; ea ocupă o zonă mare în viziunea omului, în modul lui de a-și concepe noțional și altitudinal locul în lume.

Condiția de fond a omului nu e aceea de a se înstrăina și de a rămâne veșnic în această stare. Prin actele altor creații, omul se ridică din alteritate, reface procesul căderii sale, elimină consecințele negative ale activității, se apropie de sine și de ceea ce este el în mod esențial. Dinamica dezînstrăinării vizează consecințele pozitive ale activității de alegere, decizie, creație, vizează căile înaintării omului spre sine, spre treapta manifestărilor sale plene. Procesul acesta real se proiectează reflectoriu în subiect și se fixează în ceea ce numim conștiința dezînstrăinării. Ideea și sentimentul dezînstrăinării au funcții salvatoare. Ele îi dau omului aripi, îi permit să zboare real și ideal spre zonele măreției și autenticității sale.

Pe coordonatele manifestărilor lui sociale și individuale, fenomenul conștiinței ridică, fără îndoială, și multe alte probleme. E datorită analizelor general-sociologice și antropologico-filozofice să le pună, să le discute și să le soluționeze. Problemele selectate aici nu fac decât să atragă atenția asupra faptului că teoria filozofică a fenomenului-conștiință, dacă începe cu analiza dimensiunilor lui ontologice, trebuie să continue cu analiza funcțiilor lui gnozeologice și dacă urmează să se treacă la formele manifestărilor lui sociale, se poate încheia numai cu punerea și cu discutarea

⁷¹ Vezi Pierre Grassé, *Tot, ce petit Dieu*, Paris, Gallimard, 1951.

problemelor care vizează direct filozofia omului. În acest sens, spre deosebire de existențialism și mai ales de cel camusian, considerăm că filozofia nu are ca singură problemă „cu adevărat „serioasă“ problema „dacă viața merită, sau nu, să fie trăită“⁷⁵ sau „dacă viața are sau nu un sens“⁷⁶.

Oricât de serios și de filozofic e conținutul acestor întrebări, filozofarea nu se poate începe cu ele. Pentru a le putea pune și discuta cât de cât serios, trebuie mai întâi să urmărim „dimensiunile“ lumii și „categoriile spiritului“⁷⁷. Numai după aceasta putem spune ceva consistent din punct de vedere teoretic despre om și problemele lui, despre locul și rolul lui în lume, despre sensurile vieții. Considerațiile antropologico-filozofice nu pot începe filozofarea; ele o pot doar încheia. Dacă aceasta este valabil pentru structura problematicii filozofice în genere, ea devine cu alit mai necesară atunci când este vorba de analiza filozofică a conștiinței.

Concluziile de ordin general care se impun din punctul de vedere al unei abordări de ansamblu a problemelor conștiinței sînt, după opinia noastră, următoarele:

Ca natură, origine și funcții, conștiința este un fenomen derivat și nu primordial, secund, chiar dacă nu și secundar. Elementele caracterului derivat sînt date de modurile în care conștiința, nefiind un ceva în sine, prin sine și pentru sine, e în mod esențial un ceva ce există prin alții și pentru alții, prin și pentru anumite sisteme ale materiei în mișcare. În acest fel, teoria filozofică a conștiinței afirmă și ea teza materialității lumii, poziția monismului materialist.

Monismul materialist marxist este dialectic. El nu promovează ideea reducerii conștiinței la materia în mișcare, ci recunoaște și subliniază nota de idealitate proprie acestora. Nu sînt ignorate momentele independențelor și ale relativelor opoziții pe care conștiința le are cu materia care conștientizează și care e conștient-

Conștiința e fenomen secund, dar nu secundar, întrucît ea are un rol principal și esențial. Conștiința există prin om și omul există prin conștiință. Dacă această corelație e valabilă la nivelul individului, ea devine valabilă și la nivelul istoriei. Factorul

⁷⁵ Albert Camus, *Albul lui Sisif*, București, Editura pentru literatură universală, 1969, p. 7.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 8.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 7.

conștiință, în diferitele lui moduri de a se manifesta, joacă pe ambele planuri un rol covârșitor. Alături progresul social, cât și desăvârșirea individuală trec prin acest rol.

Teoria filozofică a marilor domenii și a marilor opoziții conduce spre teza : cea mai adâncă unitate a lumii e dată de prezența materiei ca entitate primordială, fundamentală și absolută. Cea mai adâncă diversitate rezidă în prezența conștiinței. Această diversitate pune și presupune condiția unității. Dată fiind această condiție, iată-ne ajunși în final la restabilirea teoretică a armoniei pe care la început am luat-o ca distrusă. Pornind de la „ruptura” materie-spirit, ne-am întors la ea, suprimând-o în teza unității în diversitatea, înțeleasă, bineînțeles, în spirit materialist și dia-

Capitolul X-lea

INTRODUCERE

De la primele ei începuturi, în filozofia antică (indiană, chineză și indocesebi greacă), și pînă în zilele noastre, problematica cunoașterii a căpătat un loc tot mai important în gîndirea teoretică. Scepticismul antic, preocupările lui Bacon, Galilei și Descartes consacrate elaborării unei metode generale a cunoașterii științifice, empirismul englez și francez al secolelor XVII-XVIII (Locke, Hume și Condillac), filozofia critică a lui Kant sînt tot atîtea momente istorice în care determinarea posibilităților, țelurilor și limitelor cunoașterii teoretice devine motivul central al reflecției filozofice.

Secolul nostru, și îndeosebi ultimele decenii, cunoaște o extraordinară dezvoltare în lărgime și adîncime a cercetărilor de filozofie a științei, în cadrul cărora locul dominant îl ocupă elaborarea epistemologiilor și a metodologiilor marilor ramuri ale cunoașterii științifice (a disciplinelor logice-matematice, experimentale, istorice, a științelor sociale sau a științelor omului). Nu ne propunem să facem în cele ce urmează o prezentare istorică a apariției¹ și evoluției problemei cunoașterii și apoi a teoriei cunoașterii ca disciplină filozofică. Ne vom limita să evidențiem unele motive, resorturi și impulsuri care au generat și au alimentat reflecția și dezbaterile gnozeologice și sînt în măsură să ex-

¹ Despre originea problemei cunoașterii, vezi T.P. Negulescu, *Problema cunoașterii*, București, Editura Academiei, 1960, p. 39—66.

plăce evoluția în timp a temelor acestei reflecții și dezbateri, cu referire la câteva momente istorice care sînt în cel mai înalt grad semnificative în această privință.

1. Modelele științei și evoluția problematicii teoriei cunoașterii

Toate activitățile umane fundamentale, ca activități conștiente, premeditate, au o componentă cognitivă. Analiza critică a procesului cunoașterii este, prin urmare, implicată în reflexia sistematică asupra experienței oricărui domeniu de activitate. Teoria cunoașterii, ca reflecție asupra cunoașterii, se elaborează pe baza întregii experiențe istorice a omenirii în ceea ce ea are fundamental. Rolul hotărîtor în constituirea problematicii și a marilor concepții gnoseologice l-a avut însă dezvoltarea gândirii teoretice, a filozofiei și științelor, sub influența determinantă a practicii social-istorice.

Teza pe care intenționăm s-o argumentăm este că nucleul marilor doctrine gnoseologice clasice a fost elaborarea unui model ideal al științei, al cunoașterii adevărate și probate ca obiectiv final al efortului de cunoaștere. Teorii originale asupra cunoașterii s-au constituit întotdeauna prin formularea explicită a unui asemenea model sau pe baza unor presupoziiții tacite, dar esențiale, privitoare la ceea ce trebuie să fie știința. Acest model conține în sine problematica specifică a fiecărei concepții gnoseologice.

Primul pas constă în a stabili dacă știința, așa cum este înfățișată în acest model, există realmente sau poate fi construită în viitor. În cazul că răspunsul este principial negativ, ne găsim în fața problematicii gnoseologiei sceptice: argumentarea sistematică a imposibilității științei. Diferitele variante ale scepticismului (scepticismul antic grec; scepticismul lui Hume) au luat naștere ca reacții față de credința în capacitatea cunoașterii ome-

concepția asupra științei dominante în epoca lor și își propun să dovedească, pe baza examinării izvoarelor, mecanismelor și condițiilor generale ale cunoașterii omenesti, că știința nu numai că nu există efectiv și nu poate fi dobîndită în viitorul apropiat, dar nu este, în principiu, posibilă. Dacă, dimpotrivă, modelul științei pe care îl propune o teorie a cunoașterii nu și-a găsit încă realizarea, dar analiza condițiilor și a mijloacelor cunoașterii între-

prinsă în cadrele ei nu oferă temeiuri pentru a contesta în principiu posibilitatea de a construi o asemenea știință, această teorie a cunoașterii ni se înfățișează ca un program de reformă a științei, ca proiectul unei științe pe cale de constituire sau a unei științe care urmează să fie construită în viitor.

Această problemă este ilustrată foarte bine nu numai de proiecte foarte ambițioase prin caracterul lor universal atotcuprinzător și în același timp riscante prin normele și prin interdicțiile rigide pe care le institue, cum sînt cele cuprinse în *Noul organon* al lui Bacon, în *Discursul asupra metodei* al lui Descartes, în *Cursul de filozofie pozitivă* al lui Comte sau în programul fizicist și reductionist al pozitivismului logic din deceniul al IV-lea al secolului nostru, așa cum a fost expus în *International encyclopedia of unified science*, ci și de programe care formulează obiective mai precise pentru o etapă determinată și pentru un domeniu determinat al științei, cum sînt cele expuse în lucrarea lui Marx și Engels *Ideologia germană* pentru știința istoriei și a omului sau în cartea lui Claude Bernard *Introducere în studiul medicinei experimentale* pentru științele biologice.

În sfîrșit, o teorie a cunoașterii poate să aibă în centrul problematicei ei analiza posibilității unei științe deja constituite, cum este cazul empirismului clasic al secolelor XVII-XIX în raport cu știința empirică a naturii sau al apriorismului kantian în raport cu mecanica newtoniană, prima știință teoretică a naturii. Problema care se pune în acest caz, arată Kant, nu este dacă știința este posibilă², căci de posibilitatea unei științe care există deja nu avem motive să ne îndoi, ci cum este ea posibilă. Modelul științei, elaborat prin cercetarea posibilității unei științe deja constituite, servește ca normă, ca etalon pentru a determina posibilitatea altor discipline teoretice de a deveni științe (de exemplu problema posibilității metafizicii la Kant).

Desigur, deosebirea dintre o gnoseologie care se elaborează ca proiect al unei științe ce urmează să fie constituită și una legată de cercetarea posibilității unei științe care există deja este relativă. Căci idealul, valoarea se formulează și în cunoaștere pornind de la anumite elemente ale prezentului (vezi, de pildă, idealul matematic al științei, *mathesis universalis*, la Descartes). Pe de altă parte, analiza gnoseologică a unei științe deja constituite tinde spre elaborarea unui prototip ideal, epurat de imperfecțiunile și de contingențele proprii oricărei stări reale a științei.

² „Cînd ne întrebăm dacă o știință este posibilă înseamnă că ne îndoi de existența ei” (I. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca o știință*, București, „Cultura Națională”, 1924, p. 15).

Considerații cit de sumare asupra relației dintre istorie și logic, fapt și normă, realitate și valoare invederează caracterul naiv și iluzoriu al tuturor încercărilor, caracteristice pentru teoriile clasice ale cunoașterii, de a construi, pe baza realităților cunoașterii științifice dintr-un moment istoric dat, un model global și absolut al științei și de a determina pe această bază limitele absolute ale cunoașterii omenești.

Filozofia antică greacă a produs în dezvoltarea ei o concepție originală asupra științei ca țel suprem al cunoașterii. În această concepție, știința este menită să dea o explicație unitară lumii sensibile accesibile simțurilor și universului în general prin descoperirea substanței tuturor lucrurilor (apa la Tales din Milet, focul la

și opinie (doxa) este un fapt — — — — —
cunoaștință despre fenomenele sensibile, care sînt socotite doar momente lipsite de consistență în fluxul curgerii universale. Dimpotrivă, știința este cunoașterea lumii inteligibile, a substanței concepută ca o realitate imuabilă, veșnică, indestructibilă. Lumea inteligibilă este primară, esențială în raport cu lumea sensibilă, supusă schimbării, în ordinea existenței și, prin urmare, în ordinea cunoașterii. Știința, cunoașterea principiilor inteligibile, permite deducerea și explicarea fenomenelor sensibile.

Idealul științei în cultura antică greacă și-a găsit expresia clasică în filozofia lui Platon și Aristotel. Teoria platonicească a memorării și teoria aristotelică a intelectului activ sînt concepții distincte asupra posibilității științei, asupra căilor prin care se poate ajunge în posesiunea principiilor cunoașterii absolute. Aceste teorii exprimă punerea și rezolvarea explicită a problemei gno-seologice: „dacă este posibilă știința?”, „Cum este posibilă știința?”. Socotind că știința, concepută în acest fel, nu este numai accesibilă în principiu spiritului omenesc, dar și-a găsit deja realizarea deplină în propria lor filozofie, Platon și Aristotel au dat o soluție dogmatică problemei gno-seologice¹.

Epistemologia lui Platon și Aristotel (știința ca teorie rațională care se desfășoară deductiv pornind de la principii dobîndite pe cale strict intelectuală) a fost inspirată, evident, de modelul matematic; ea reprezintă mai exact imaginea idealizată a caracteristicilor științei matematice a timpului.

Scepticismul doctrinar, teoretic, așa cum îl găsim la Aenesidemus Agrippa sau la Sextus Empiricus, nu poate fi înțeles decît prin raportare la idealul pozitiv al științei, așa cum a fost el

¹ Vezi P.P. Negulescu, *Problema cunoașterii*, București, Editura Academiei, 1950, p. 73—107.

formulat de marii filozofi ai antichității, care își prezentau propriile concepții ca o împlinire a acestui ideal. Scepticismul doctrinar se deosebește ca teorie gnoșcologică pe deplin elaborată de vechiul scepticism, care a exprimat mai mult o stare de spirit, un sentiment de neîncredere în capacitatea omului de a cunoaște adevărul, sentiment trezit și alimentat în primul rînd de diversitatea filozofilor, de caracterul ireconciliabil și indecidabil al controverselor dintre filozofi, care își revendicau fiecare calitatea de a prezenta știința însăși. Argumentele împotriva filozofilor, pe care le găsim, de pildă, în troplii lui Sextus Empiricus, urmăresc să întemeieze concluzia că știința, concepută ca fiind cunoașterea prin forța gândirii pure a unor adevăruri cu valoare obiectivă și universală despre substanța și cauzele ultime ale tuturor lucrurilor, nu este, în general, posibilă.

Menționăm că atât teoriile dogmatice ale cunoașterii, amintite mai sus, cît și scepticismul antic fac apel în argumentare la considerații naive sau speculative asupra surselor și mecanismelor. Ceea ce era inevitabil într-o epocă în care nu existau cunoștințe pozitive, științifice asupra fiziologiei activității nervoase superioare și asupra activităților subiectului în procesul cunoașterii.

În secolele XVII-XVIII, cînd se realizează mari progrese în matematică și astronomie și cînd ia naștere și se dezvoltă o știință experimentală a naturii, care se detașează treptat de cunoașterea comună, preștiințifică, cît și de pseudoștiința scolastică, reflecția gnoșcologică a unor mari oameni de știință, ca Galilei, Descartes, B. Pascal și Newton, este centrată asupra elaborării unei metode generale a investigației științifice.

În acest efort de analiză, în care cercetările asupra cunoașterii sînt dominate de preocupări normativ-metodologice, știința în plină dezvoltare își dobîndește conștiința de sine. Problema metodei, problema determinării căilor pe care putem dobîndi cunoștințe noi și a criteriilor apte să ne permită distingerea lor de concepțiile și de teoriile naive sau pseudoștiințifice este de fapt problema determinării specificului cunoașterii științifice, a garanțiilor și a exigențelor, a căror observare este în măsură să confere rezultatelor demersului cognitiv valorile de adevăr și de eficacitate practică. Formularea unor asemenea exigențe și garanții se înscrie pozitiv în lupta pentru emanciparea științei din starea de subordonare față de autoritatea bisericească și de spiritul scolastic-teologic.

Trecînd peste înclinația de a supraaprecia însemnătatea elaborării unei metode generale de cercetare pentru progresul științei (tendință ilustrată îndeosebi de concepțiile lui Bacon și Descartes, care minimalizau rolul gândirii creative în descoperirea

științifică, considerînd că formularea unui sistem cuprinzător de reguli metodologice și respectarea lor întocmai ar duce la o egalizare a spiritelor), remarcăm ca tendință predominantă, caracteristică epocii, năzuința spre elaborarea unei metode universale de cunoaștere valabilă pentru toate științele, prin generalizarea nejustificată a concluziilor unei reflecții asupra condițiilor cunoașterii adevărate într-o anumită știință și într-o etapă determinată a dezvoltării ei: știința empirică a naturii la Bacon, matematica la Descartes și mecanica teoretică la Galilei și la Newton. În viziunea carteziană, de pildă, întreaga știință urma să fie construită pornind de la câteva enunțuri evidente al căror contrariu nu-l putem gândi și desfășurînd prin deducție toate implicațiile acestor enunțuri. Descartes însuși a încercat să aplice această metodă în metafizică. Acest model raționalist al științei a fost preluat în forme originale și de alți gânditori, buni cunoscători ai disciplinelor matematice sau chiar creatori în domeniul matematicii, ca Pascal și Leibniz.

O nouă orientare a fost dată cercetărilor asupra cunoașterii de către empirism. Reprezentanții empirismului au analizat cunoașterea dintr-un unghi de vedere diferit față de cel al teoreticienilor metodei științei și cu alte finalități. Obiectivul cercetărilor lor a fost cunoașterea ca activitate a spiritului, analiza demersurilor mintale prin care iau naștere cunoștințele. J. Locke, care inaugurează empirismul prin lucrarea *Esu asupra intelectului omenesc* (1690), precum și D. Hume și E.B. Condillac, pentru a nu-i aminti decît pe cei mai consecvenți gânditori empiriști ai secolului al XVII-lea, au promovat o disciplină nouă, psihologia, ca temelie a unei teorii generale a cunoașterii, menită să cerceteze, cum scria Locke, „originea, întinderea și certitudinea cunoașterii umane”⁴. În determinarea puterilor intelectului omenesc și a limitelor acestor puteri vedea Locke cel mai bun remediu atît împotriva cheltuirii sterile a energiei celor mai bune spirite în încercări infructuoase de a rezolva probleme care depășeau limitele acestor puteri, cît și a concluziilor sceptice pe care le trăgeau unii gânditori din lipsa oricărui progres în metafizică. Scepticismul lui Locke, ca și acela al lui Condillac și al altor reprezentanți ai empirismului clasic, era îndreptat în primul rînd împotriva încercărilor de a propune soluții problemelor metafizicii, care, credea el, depășesc limitele puterilor intelectului. Filozoful englez sublinia caracterul nelegitim al extinderii scepticismului în afara acestor limite determinate.

⁴ J. Locke, *Esu asupra intelectului omenesc*, vol. I, București, Editura științifică, 1961, p. 13.

Locke, Hume și Condillac au încercat să determine principial, odată pentru totdeauna, limitele cunoașterii printr-o analiză exhaustivă a surselor cunoașterii, a modului cum se formează ideile noastre, inaugurând astfel preocupări care vor fi continuate, în forme specifice, de empirismul și de pozitivismul secolelor XIX–XX. O asemenea analiză, considerau ei, poate stabili dacă există idei innăscute în intelect sau dacă, dimpotrivă, toate ideile își au sursa în datele simțurilor, problemă de mare importanță atât pentru a ști dacă trebuie să ne centrăm eforturile spre meditație sau spre observație, dacă vrem să facem să progreseze științele, cât și în ceea ce privește concluziile pe care le implică pentru viața socială, pentru morală și educație. Aceste concluzii au fost dezvoltate îndeosebi de iluminismul francez al secolului al XVIII-lea.

Marele merit al empirismului clasic, considerat din perspectiva prezentului, a fost însă că a înțeles și a subliniat legătura dintre teoria cunoașterii și psihologie, locul central al problemei originii sau sursei cunoașterii în problematica teoriei cunoașterii. Intemeind-o în mod conștient pe psihologie, empirismul clasic a inaugurat în teoria cunoașterii o orientare genetică și azi actuală, când supozițiile psihologice ale empirismului au fost infirmate de primele rezultate ale studiului științific al activităților subiectului în geneza celor mai elementare cunoștințe. După cum subliniază marele psiholog și epistemolog contemporan J. Piaget, „dacă empirismul deschidea astfel cale unui întreg curent de cercetări fundamentale și nespuse de secunde, el însuși a procedat într-un fel cam rapid și mulțumindu-se cu un minim de ostentat. De fapt, genul de observații și de experiențe pe care le solicita și-a făcut debutul în mod metodic abia în cursul secolului al XIX-lea și pentru majoritatea marilor probleme se află încă în faza lucrărilor pregătitoare. Empiriștii înșiși s-au mulțumit să procedeze *more philosophico*, dacă ne putem exprima astfel, adică reflectînd mult și invocînd faptele cu titlul de exemple și de justificări: în astfel de cazuri, faptele confirmă întotdeauna ipotezele”⁵.

Locke și Hume au construit teoria empiristă a cunoașterii avînd ca model știința empirică a naturii din vremea lor (fizica, chimia, biologia și medicina), care se limita la generalizarea datelor de observație, la formularea unor clase, tipologii și corelații empirice. Teoria empiristă a abstractizării și inducției explică, cum vom vedea, tocmai posibilitatea unei științe empirice. Limitele generale ale cunoașterii omenești, a căror determinare i-a

⁵ J. Piaget, *Iluziile și înțelepciunea filozofilor*, București, Editura științifică, 1970, p. 84.

preocupat în mod deosebit pe gânditorii empiriști, nu sînt în realitate decît limitele cunoașterii empirice.

Teoria raționalistă a cunoașterii a lui Leibniz și Kant s-a dezvoltat ca o reacție directă față de orientarea empiristă reprezentată de Locke și, respectiv, de Hume. În raport cu empirismul, raționalismul lui Leibniz și Kant pune problema posibilității științei în termeni radical noi, în primul rînd fiindcă nu ia ca model, ca sistem de referință știința empirică a naturii, ci matematica (Leibniz) sau, respectiv, matematica și știința teoretică matematizată a naturii (Kant). În *Critica rațiunii pure* (1781), lucrare care marchează un moment de mare importanță în elaborarea problematicii teoriei cunoașterii, Kant își propune să răspundă la problema posibilității metafizicii ca știință. Examinarea acestei probleme îl duce la întrebarea mai generală și mai fundamentală: „cum este posibilă știința în general?”. În opoziție cu empiriștii, Kant considera ca științe, în sensul cel mai tare și mai riguros al cuvîntului, numai disciplinele care formulează enunțuri caracterizate prin necesitate și universalitate. Asemenea discipline erau matematica pură și fizica pură, al cărei prototip și model era, pentru Kant, mecanica newtoniană. Problema *Criticii rațiunii pure* este explicarea posibilității matematicii și fizicii pure prin cercetarea facultăților de cunoaștere.

Kant a subliniat că analiza făcută de Hume originii ideii de cauzalitate l-a trezit din „somnul dogmatic” și l-a condus la punerea problemei posibilității științei. Pornind de la concepția empiristă asupra surselor cunoașterii, D. Hume a contestat, în opera sa fundamentală *Cercetare asupra intelectului uman* (1748), posibilitatea cunoașterii unor raporturi cu valoare universală și necesară cum sînt legile cauzale. Această teză, care rezultă ca o concluzie necesară din concepția empiristă asupra surselor cunoașterii, era pe deplin compatibilă cu explicarea posibilității unei științe empirice, a unei științe care se limitează să determine relațiile constante, repetabile dintre fenomene, dar nu putea fi pusă de acord cu faptul existenței unei științe teoretice a naturii, cum este mecanica newtoniană. Respingînd empirismul, Kant respinge de fapt limitarea cunoașterii la cunoașterea empirică, respinge conceptul de știință de la care pornește și pe care se întemeiază empirismul clasic. Raționalismul apriorist, ca doctrină gnosologică, este rezultatul la care a ajuns Kant în încercarea de a explica, prin analiza structurii subiectului cunoașterii, posibilitatea unor cunoștințe necesare și universale, pe care le-a numit cunoștințe apriori. Explicarea posibilității unor asemenea cunoștințe se pune cu acuitate deosebită de îndată ce cădem de acord

că știința conține realmente asemenea cunoștințe și că posibilitatea lor nu poate fi explicată în cadrul concepției empiriste asupra surselor cunoașterii, adică prin generalizarea datelor de observație, după cum a argumentat încă Hume, în critica pe care a făcut-o conceptului de cauzalitate.

Această problemă a teoriei kantiene a cunoașterii, confruntată cu problematica teoriei empiriste a cunoașterii și a raționalismului prekantian (Descartes, Pascal și Leibniz), arată cu multă limpezime că firul conducător care trebuie urmărit pentru a înțelege substratul marilor orientări și controverse gnoștologice, este cercetarea și punerea în lumină a modelelor și a conceptelor asupra științei care le-au inspirat. Aceste modele au fost elaborate, cum am văzut, printr-o reprezentare idealizată a stării reale a unor științe determinate în etape istorice determinate. Putem conchide că starea și dezvoltarea științelor, alături de motivele ideologice dominante ale fiecărei epoci, constituie principalele elemente ale determinării istorice concrete a evoluției problematicii teoriei cunoașterii.

2. Problematika teoriei marxiste a cunoașterii

Problematika nouă pe care o aduce marxismul în teoria cunoașterii nu poate fi înțeleasă decât în raport cu contribuția sa teoretică esențială, concepția materialistă despre om și istorie. Pe baza conceptului de practică socială (*praxis*), concept central al noii sale filozofii a istoriei și a omului, Marx a schițat principiile generale ale unei concepții originale asupra raportului subiect-obiect, într-o dublă confruntare și delimitare critică cu idealismul absolut hegelian și cu materialismul contemplativ al lui Feuer-

Hegel a introdus pentru prima dată practica în teoria cunoașterii, concepind istoria omenirii ca istorie a autocreării omului (în totalitatea determinărilor sale, inclusiv ca subiect cunoscător) prin propria sa muncă. În concepția idealistă a lui Hegel, determinarea supremă a omului ca subiect este însă conștiința de sine, iar munca este concepută numai ca muncă spirituală. *Fenomenologia spiritului* exprimă într-o formă idealistă esența muncii ca activitate transformatoare a subiectului asupra obiectului. Hegel a înțeles practica în mod idealist, ca un concept al acțiunii și nu ca acțiune materială care transformă realmente obiectul. Înțelegerea activității subiectului în cadrul idealismului absolut

că știința conține realmente asemenea cunoștințe și că posibilitatea lor nu poate fi explicată în cadrul concepției empiriste asupra surselor cunoașterii, adică prin generalizarea datelor de observație, după cum a argumentat încă Hume, în critica pe care a făcut-o conceptului de cauzalitate.

Această problematică a teoriei kantiene a cunoașterii, confruntată cu problematica teoriei empiriste a cunoașterii și a raționalismului prekantian (Descartes, Pascal și Leibniz), arată cu multă limpezime că firul conducător care trebuie urmărit pentru a înțelege substratul marilor orientări și controverse gnoseologice, este cercetarea și punerea în lumină a modelelor și a concepțiilor asupra științei care le-au inspirat. Aceste modele au fost elaborate, cum am văzut, printr-o reprezentare idealizată a stării reale a unor științe determinate în etape istorice determinate. Putem conchide că starea și dezvoltarea științelor, alături de motivele ideologice dominante ale fiecărei epoci, constituie principalele elemente ale determinării istorice concrete a evoluției problematicei teoriei cunoașterii.

2. Problematica teoriei marxiste a cunoașterii

Problematica nouă pe care o aduce marxismul în teoria cunoașterii nu poate fi înțeleasă decât în raport cu contribuția sa teoretică esențială, concepția materialistă despre om și istorie. Pe baza conceptului de practică socială (*praxis*), concept central al noii sale filozofii a istoriei și a omului, Marx a schițat principiile generale ale unei concepții originale asupra raportului subiect-obiect, într-o dublă confruntare și delimitare critică cu idealismul absolut hegelian și cu materialismul contemplativ al lui Feuer-

Hegel a introdus pentru prima dată practica în teoria cunoașterii, concepend istoria omenirii ca istorie a autocreării omului (în totalitatea determinărilor sale, inclusiv ca subiect cunoscător) prin propria sa muncă. În concepția idealistă a lui Hegel, determinarea supremă a omului ca subiect este însă conștiința de sine, iar munca este concepută numai ca muncă spirituală. *Fenomenologia spiritului* exprimă într-o formă idealistă esența muncii ca activitate transformatoare a subiectului asupra obiectului. Hegel a înțeles practica în mod idealist, ca un concept al acțiunii și nu ca acțiune materială care transformă realmente obiectul. Înțelegerea activității subiectului în cadrul idealismului absolut

rămâne abstractă, sublinia Marx în prima teză despre Feuerbach, cunoaște activitatea senzorială

Pe de altă parte, materialismul lui Feuerbach, dominat de o concepție săracă în conținut și, în esență, idealistă asupra omului

liv, activitatea omenească autentică, aceea care îl deosebește pe om de animale și determină cursul istoriei și transformările sociale, este activitatea teoretică, producerea ideilor. Munca productivă, interacțiunea practică dintre subiect și obiect care determină în ultimă instanță condițiile materiale, naturale și sociale ale existenței umane și-l produce pe om în ansamblul determinărilor sale de ființă socială, deci inclusiv ca subiect cunoscător, nu sînt considerate un factor istoric (vezi teza I a lui Marx despre Feuerbach) ⁷.

Prin conceperea omului ca subiect al practicii social-istorice, Marx a depășit în același timp idealismul absolut și materialismul contemplativ ca poziții gnoseologice și a adus o problemă nouă în teoria cunoașterii. În opoziție cu Hegel, Marx și Engels au fundamentat nu speculativ, ci pe temeliuri pozitive, empirice, o înțelegere dialectică a raportului dintre subiectiv și obiectiv în dezvoltarea istorică a societății.

În viziunea concepției marxiste asupra omului și a istoriei, cunoașterea nu este nici reflectare pasivă, înregistratoare a realității materiale, nici activitate creatoare sustrasă oricărei determinări și condiționări social-istorice, ci o activitate creatoare a omului istoric, care se desfășoară pornind de la premise obiective în cadrul unor condiții istorice determinate, care corespund unui anumit nivel de dezvoltare al practicii sociale. Concepind cunoașterea ca activitate a unei ființe concrete istorice determinate, marxismul abordează problema gnoseologică dintr-o perspectivă nouă, punînd pe primul plan analiza caracterului social, a bazei sociale și a determinării sociale a procesului cunoașterii. Marxismul subliniază că însușirea practică, materială și însușirea cognitivă a lumii sînt inseparabile. Forțele productive și relațiile sociale care exprimă nivelul și particularitățile activității practice a oamenilor într-o epocă istorică constituie premisele și condițiile fundamentale ale cunoașterii ca activitate socială și

⁶ K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1952.

⁷ Vezi K. Engels, *L. Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, cap. III.

determină orientarea generală și limitele istorice ale însușirii cognitive a realității.

Relația cognitivă s-a constituit ca funcție a relației practice subiect-obiect în procesul muncii și al vieții sociale. Încă de la începuturile istoriei sociale, cunoașterea depășește limitele unei funcții utilitare, adaptive în sensul biologic al termenului. Necesitățile colectivităților și ale indivizilor, necesități cărora le este subordonată, în esență, activitatea de cunoaștere în primele etape ale dezvoltării sociale, au un caracter istoric. Producerea unor nevoi noi care depășesc limitele cerințelor indispensabile pentru supraviețuire constituie, subliniază Marx și Engels⁶, primul fapt istoric care îl separă pe om de animal. Acțiunea nevoilor sociale ca impulsuri și forțe motrice ale cunoașterii și faptul că anumite cunoștințe au o funcție practică, utilitară sînt fapte de ordin istoric. Elaborîndu-se mult mai tîrziu, ca o explicație teoretică a fenomenelor constatate empiric, ca știință care nu-și propune obiective nemijlocit utilitare, cunoașterea își conservă și își amplifică funcția practică, transformatoare. În zilele noastre, știința teoretică este, în ultimă instanță, izvorul celor mai profunde transformări și restructurări în toate domeniile practicii sociale.

Relația dintre practica social-istorică și cunoașterea teoretică este o relație de interacțiune circulară. Principiul unității cunoașterii teoretice și a practicii social-istorice constituie un principiu fundamental al filozofiei marxiste. Teoria materialistă a istoriei, elaborată de Marx, oferă cadrul conceptual și metodologic general pentru elaborarea unei sociologii științifice a cunoașterii, menite să studieze legile prin care se realizează influențele complexe și adeseori mediate ale diferitelor forme ale practicii sociale și ale relațiilor sociale asupra dezvoltării cunoașterii teoretice.

Practica social-istorică, în toate formele ei, constituie izvorul cunoașterii. Pentru aplicarea acestui principiu al gnoseologiei marxiste este esențială înțelegerea faptului că realitatea obiectivă și obiectul cunoașterii nu se confundă. Pe măsura dezvoltării practicii social-istorice se constituie noi obiective și noi interese pentru cunoaștere, iau naștere noi mijloace și instrumente cognitive. Odată cu aceasta, noi domenii și secțiuni ale realității obiective devin obiecte ale cunoașterii. Nici o determinare, nici o relație a lumii obiective nu este dată odată pentru totdeauna ca obiect al cunoașterii. Transformarea realității obiective, naturale și sociale, în obiect al cunoașterii și al activității practice este un proces istoric. Produsele activității practice a generațiilor și nu realitatea naturală așa cum există ea, independent de istorie și de

⁶ K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, E.S.P.I.P., 1936, p. 10—17.

activitatea transformatoare a oamenilor, constituie obiectul principal al cunoașterii, ca activitate umană istoricește condiționată. Raportându-se polemic la Feuerbach, Marx și Engels scriau în această privință: „El nu vede că lumea senzorială care îl înconjoară nu este un lucru dat din veci, în mod nemijlocit, meru identic cu el însuși, ci un produs al industriei și al condițiilor sociale, și anume, în sensul că este un produs al istoriei, rezultatul activității unui șir întreg de generații, din care fiecare s-a sprijinit pe umerii generației anterioare, perfecționându-i industria și totalitatea relațiilor, modificându-i orînduirea socială în conformitate cu cerințe schimbabile”⁹.

Activitatea practică a omului în formele ei istorice concrete, variabile în spațiu și timp, este obiect de cunoaștere în aceeași măsură ca și produsele acestei activități: natura umanizată, lumea tehnicii, relațiile sociale, formele de organizare și instituțiile sociale ș.a.m.d. Iată de ce practica social-istorică constituie, în ultimă instanță, sursa tuturor cunoștințelor dobîndite în succesiunea generațiilor. „Științele naturii își dobîndesc atît scopul, cît și materialul prin activitatea «senzorială» practică a oamenilor”¹⁰. Această apreciere este, desigur, valabilă cu atît mai mult pentru științele sociale.

Marx a argumentat-o magistral într-un caz particular în introducerea manuscriselor sale economice din anii 1857—1858¹¹, evidențiind premisele istorice ale elaborării unor concepte fundamentale ale economiei politice, ca munca în general, „munca pur și simplu, nu munca manufacturieră, nici munca comercială sau cea agricolă”¹². Geneza acestei categorii economice a fost condiționată de o puternică dezvoltare a producției de mărfuri, „în care indivizii trec cu ușurință de la un fel de muncă la altul, iar felul de muncă determinat reprezintă pentru ei ceva întâmplător și deci indiferent. Aici munca a devenit... în realitate, un mijloc de a produce avuție în general și și-a pierdut legătura specifică cu individul determinat. O asemenea stare, dezvoltată la cel mai înalt nivel, are loc în cea mai modernă dintre formele existente de societate burgheză în Statele Unite. Prin urmare, abia aici abstracția categoriei «muncă», «muncă în general», muncă fără altă specificare, acest punct de plecare al economiei politice moderne, devine în practică adevăr. De aici rezultă că abstracția cea mai simplă pe care economia politică modernă o pune ca piatră de temelie și care exprimă o relație străveche valabilă pentru

⁹ K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, E.S.P.I.P., 1936, p. 40—41.

¹⁰ *Ibidem*, p. 42.

¹¹ K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, Editura politică, 1962, p. 677—679.

¹² *Ibidem*, „... ”

toate formele de societate, apare totuși numai în această abstracție ca fiind în mod practic adevărată în calitate de categorie a societății celei mai moderne”¹³.

De-a lungul istoriei, cuceririle importante ale gândirii sociale, progresele în cunoașterea legilor și a tendințelor obiective ale istoriei au fost legate întotdeauna de mișcarea istorică a claselor și a forțelor sociale înaintate. O teorie revoluționară nu poate să apară și să se dezvolte decît pe solul unei mișcări sociale revoluționare reale. Geneza gândirii marxiste, analizată pe larg în prima parte a manualului, ca și întreaga ei istorie pînă în zilele noastre, constituie o afirmare pregnantă a unității dintre teoria și practica revoluționară.

Marile transformări sociale care au loc în lumea contemporană, transformarea socialistă a societății, care cunoaște o mare varietate de căi și de forme concrete, experiența luptei de clasă și a mișcării de eliberare națională pe plan mondial, constituirea unor relații și forme de organizare socială noi, necunoscute în istorie, procesele care au loc în țările slab dezvoltate și în țările capitaliste dezvoltate îmbogățesc în mod fundamental experiența social-politică a omenirii, baza empirică a dezvoltării tuturor ramurilor științelor sociale.

Rolul determinant al practicii social-istorice în progresul cunoașterii teoretice se realizează printr-o constelație de influențe și impulsuri nemijlocite sau mijlocite, care acționează la nivelul diferitelor etaje și secvențe ale procesului de elaborare a cunoștințelor teoretice.

Menționăm ca esențiale premisele, condițiile și impulsurile pe care le generează transformările sociale de ansamblu și realizările din diferitele domenii ale practicii sociale (practica de producție, tehnică, social-politică, culturală, educativă etc., pentru revoluționarea instrumentației tehnice a observației și a experimentului științific, pentru introducerea unor noi tehnici de analiză ale datelor obținute prin observație și experiment, pentru revizuirea rețelei conceptuale, a principiilor teoretice și metodologice care intervin în interpretarea rezultatelor cunoașterii empirice.

Rolul determinant al practicii în evoluția și progresul cunoașterii științifice poate fi argumentat fără vulgarizări și simplificări numai dacă înțelegem știința ca un sistem în care mutațiile care se produc în diferite regiuni și la diferite nivele (empiric, teoretic și metodologic) se propagă alît pe orizontală cît și pe verticală și determină restructurări de ansamblu. Influența necesităților practice, a transformărilor care au loc în diferitele sfere ale practicii sociale se reflectă, desigur, mai direct și mai pregnant în obiecti-

¹³ Idem, *Opere*, vol. 12, p. 678.

vele și în orientarea cunoașterii empirice, precum și a ramurilor aplicate ale științei. Etajele superioare ale cunoașterii științifice înregistrează aceste necesități și transformări, le convertesc în fermenti și impulsuri ale creației teoretice, în primul rând datorită interacțiunilor din sistemul cunoașterii științifice, a interacțiunii fundamentale pe verticală dintre etajele și nivelele cunoașterii științifice. Pentru a explica dinamica cunoașterii științifice trebuie să ținem seama în egală măsură de influența directă pe care o exercită tendințele noi și transformările din toate sferele vieții și activității materiale, practice, și de rolul factorilor interni, al interacțiunilor și al proceselor care au loc în interiorul sistemului științei. Contrapunerea principială a acestor două serii cauzale, raportarea dezvoltării științei la factorii interni și externi în termeni de alternativă rigidă este artificială, străină gândirii dialectice.

Introducerea punctului de vedere al practicii în teoria cunoașterii implică și o nouă abordare a problemei limitelor cunoașterii. În opoziție cu tentativele empirismului clasic, continuate în filosofia pozitivistă și dezvoltate pe alt plan și cu alte mijloace, mijloacele analizei logice a limbajului, de către gândirea neopozitivistă a secolului al XX-lea, de a determina limite principiale ale cunoașterii și a elabora criterii care să ne permită să delimităm în mod absolut, odată pentru totdeauna, problemele științifice, susceptibile să primească o soluție pozitivă, de problemele metafizice, speculative, viziunea marxistă subliniază condiționarea social-istorică și relativitatea oricărei limite a cunoașterii, caracterul relativ, istoric al graniței și al demarcației dintre probleme și domenii care pot fi cercetate științific și cele care pot fi elaborate doar speculativ, dintre cognoscibil și incognoscibil.

Termenii relației cognitive nu sînt dați odată pentru totdeauna. Obiectul cunoașterii, toate mijloacele și instrumentele însușirii cognitive a obiectului și chiar structurile subiectului cunos-

produsul	Determinarea limitelor
-----------------	-------------------------------

cunoașterii nu se poate face decît în raport cu un anumit nivel al practicii sociale, care circumscrie obiectul cunoașterii și condiționează în linii mari și în limite largi posibilitățile cunoașterii, obiectivele care pot fi atinse prin eforturile cercetătorilor într-o anumită epocă istorică. După cum a arătat Hegel, nu putem determina o limită decît dacă trecem dincolo de ea, dacă o depășim. Engels a subliniat această teză a dialecticii hegeliene, și în acest sens trebuie înțeleasă, credem, următoarea notă din *Dialectica naturii*: „Pentru a ști ce poate pătrunde gândirea noastră nu servește la nimic ca la o sută de ani după Kant să căutăm să determinăm limitele gândirii din critica rațiunii, din cercetarea instrumentului cunoașterii... Ceea ce poate pătrunde gândirea noastră se vedește mai bine

din ceea ce a pătruns ca pînă acum, și pătrunde zi de zi”¹⁴. Orice încercare de a determina caracterul insolubil al unei probleme și natura metafizică a unei problematice odată pentru totdeauna implică supoziția că dezvoltarea cunoașterii s-a încheiat, că a fost atins adevărul absolut, limita ideală a progresului cunoașterii. Putem stabili limitele cunoașterii numai în cadrul unei epoci istorice. Aceste limite istorice ale cunoașterii se precizează pe măsură ce sînt depășite. Odată cu dezvoltarea gândirii teoretice putem determina probleme prost puse sau probleme insolubile în cadrul unei anumite perioade istorice, dar niciodată limitele gândirii teoretice și ale cunoașterii omenești în general.

Ne-am mărginit să formulăm cîteva coordonate generale ale teoriei marxiste a cunoașterii așa cum decurg ele din principiile concepției materialiste despre societate. Aceste coordonate circumscriu un program de lucru care nu poate fi realizat decît pe baza unor investigații științifice speciale. Implicații gnoseologice mai speciale ale concepției lui Marx asupra omului și a istoriei vor fi analizate în capitolele „Dialectica procesului cunoașterii” și „Teoria adevărului”.

Există însă și o altă sursă a teoriei marxiste a cunoașterii. Este vorba de practica științifică a lui Marx și a clasicilor gândirii marxiste, așa cum este ea fixată în cele mai importante lucrări de economie politică, sociologie, teorie politică sau istorie ale marxismului. Lenin nota în această privință în *Caiele filozofice*: „Dacă Marx nu a lăsat o «Logică» (cu literă mare), el a lăsat logica «Capitalului», și acest lucru ar trebui folosit la maximum în problema care ne interesează. În *Capitalul* a fost aplicată la o singură știință logica, dialectica și teoria cunoașterii a materialismului...”¹⁵ Ca deschizător de drumuri în științele sociale și ca fondator de știință, Marx a formulat prețioase reflecții metodologice și gnoseologice, cuprinse cunoscuta introducere a manuscriselor sale economice din anii 1857—1858, sau în *Capitalul*. Aceste reflecții conturează în linii foarte generale modelul marxist al științei, știința teoretică a societății, pe care Marx o caracterizează în unitatea și diferența ei specifică cu știința teoretică a naturii.

Pe de altă parte, în operele științifice fundamentale ale lui Marx, cum observă și Althusser, există o teorie a cunoașterii în stare „practică”, „latentă”. Prin analiza acestor opere este posibilă elaborarea ei teoretică¹⁶.

¹⁴ K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura politică, 1964, p. 337.

¹⁵ V.I. Lenin, *Caiele filozofice*, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 207.

¹⁶ Vezi L. Althusser, *Sur la dialectique materialiste*, in *Pour Marx*, Paris, Fr. Maspéro, 1965.

Analiza implicațiilor gnosologice ale operei științifice a lui Marx, și în primul rînd a *Capitalului*, a fost, de fapt, o preocupare constantă a cercetătorilor gândirii marxiste în ultimele decenii. Această preocupare s-a intensificat în mod deosebit în deceniul trecut, cînd s-au împlinit o sută de ani de la apariția primului volum al *Capitalului* (1866). Semnificative pentru această orientare și notabile pentru nivelul și interesul lor teoretic sînt contribuțiile cuprinse în culegerca *Lire le Capital* (2 vol., Paris, 1966), care reunește studiile unui grup de cercetători marxisti francezi în domeniul științelor sociale (L. Althusser, J. Roncière, P. Macherey, E. Balibar și R. Establet).

Apreciind însemnătatea acestor preocupări pentru înțelegerea cît mai cuprinzătoare și mai adecvată a presupuzițiilor și implicațiilor gnosologice ale creației științifice a lui Marx, nu împărtășim însă punctul de vedere extrem al unor teoreticieni marxisti contemporani în frunte cu L. Althusser, care afirmă existența unei discontinuități radicale, ba chiar a unei opoziții, între concluziile gnosologice și metodologice generale formulate de Marx și Engels, pe baza experienței analizei teoretice a societății capitaliste, și ceea ce L. Althusser numește „discursul epistemologic tacit” al *Capitalului*. Rezultatele analizei textului marxist în studiile lui L. Althusser, J. Roncière etc. nu oferă, credem, motive destul de temeinice pentru a acredita o teză atît de radicală și de riscantă ca aceea a rămîinerii în urmă a conștiinței epistemologice a lui Marx în raport cu substanța operei sale științifice¹⁷.

După părerea noastră, considerațiile lui Marx și Engels asupra raportului dintre aparența și esența proceselor sociale, dintre legile științei și modul lor de manifestare în realitatea concretă, accesibilă cunoașterii empirice, despre ridicarea de la abstract la concret, ca și critica insistentă a economiei politice vulgare, au un vădit caracter antiempirist și concordă în mod fundamental cu „antiempirismul” intrinsec al operei lor științifice. A afirma că Marx nu a produs conceptele teoretice ale elementelor epistemologice cuprinse în stare practică în descoperirile sale științifice¹⁸ sau că epistemologia pe care a „produs-o” Marx în lucrările sale științifice așteaptă încă să fie „descoperită”, să primească o formulare teoretică¹⁹ ni se pare de aceea cel puțin o exagerare. Nu este mai puțin adevărat că analiza atentă a textelor științifice ale

¹⁷ Vezi L. Althusser, *Du „Capital” à la philosophie de Marx*, în *Lire le Capital*, vol. I, Paris, Fr. Maspero, 1959.

¹⁸ Vezi idem, *L'objet du Capital*, în *Lire le Capital*, vol. II, Fr. Mas-

¹⁹ Vezi idem, *Du „Capital” à la philosophie de Marx*, în *Lire le Capital*, vol. I, 1959.

lui Marx dă un conținut mai bogat unor teme epistemologice pe care le-a dezvoltat explicit, ca cea a ridicării de la abstract la concret, și conferă dimensiuni și contururi noi unor motive gno-seologice abia schițate în scrierile lui Marx, Engels și Lenin, cum sînt problema raportului empiric-teoretic în cunoașterea științifică, a trecerii de la cunoașterea empirică la cunoașterea teoretică și a modalităților de abstractizare. În acest sens ne vom referi pe larg la semnificația epistemologică a operei științifice a lui Marx în domeniul economiei politice.

3. Puncte de vedere și metode moderne în studiul cunoașterii

În studiul cunoașterii, separarea științelor de filozofie a avut loc mai tîrziu decît în studiul naturii și chiar al vieții sociale. O lungă perioadă de timp, studiul cunoașterii a fost indeletnicirea exclusivă a filozofilor. Deși cercetarea cunoașterii a conturat ca diferite punctul de vedere logic, metodologic, psihologic și gno-seologic sau epistemologic, teoriile cunoașterii pînă în a doua jumătate a secolului trecut nu făceau o distincție netă între aceste puncte de vedere.

Punctul de vedere logic asupra cunoașterii a apărut odată cu constituirea logicii formale, adică încă la Aristotel. În *Organonul* aristotelic, elementele de logică formală sînt amestecate însă cu considerații psihologice, cu reflecții gno-seologice și ontologice.

Deși Aristotel a înțeles că raționarea formal-corectă este o condiție necesară, dar nu suficientă pentru cunoașterea adevărului, că stăpînirea și aplicarea instrumentului logic nu ajung pentru a dobîndi cunoștințe și pentru a deosebi adevărul de fals, conștiința acestui fapt s-a pierdut în mare măsură, din motive cunoscute, în filozofia scolastică. Odată cu începuturile științelor experimentale ale naturii se dezvoltă o reacție antiscolastică, caracterizată în mod fundamental prin afirmarea imposibilității de a face să progreseze știința prin simplă argumentare, prin aplicarea schemelor silogistice. O idee care-i apropie pe marii gînditori ai secolului al XVII-lea este distincția dintre arta invenției, a descoperirii și a argumentării, a expunerii demonstrative a cunoștințelor (*ars inveniendi* și *ars demonstrandi*). Îndeosebi Bacon și Descartes au fost preocupați în mod preponderent de elaborarea unei metode generale a cunoașterii științifice, concepută ca un ansamblu de reguli și de canoane a căror observare și aplicare în-

tr-un mod evasimecanic ar permite tuturor oamenilor cu pregătirea necesară să facă descoperiri. Această credință în atotputernicia metodei și în posibilitatea de a standardiza activitatea creatoare a omului de știință, de a o reduce la aplicarea unor reguli generale formulate explicit ni se pare astăzi, desigur, naivă. Pe de altă parte, teoreticienii metodei științei din secolul al XVII-lea, distingând metodologia generală a cunoașterii științifice de simpla aplicare a silogisticii, au exagerat când nu separat în mod absolut invenția și descoperirea de demonstrație, subapreciind rolul metodologic al logicii formale și limitând acest rol la cel de canon al expunerii demonstrative al cunoștințelor dobândite pe alte căi. În dezvoltările ulterioare, care depășesc cadrele silogisticii aristotelice, îndeosebi odată cu dezvoltarea logicii matematice, logica formală a căpătat, cum vom vedea, un loc tot mai important în metodologia științelor.

În ansamblu însă, autorii marilor proiecte de reformă a științei, un Bacon sau un Descartes, au meritul important de a fi promovat punctul de vedere metodologic în studiul cunoașterii, de a fi inaugurat un gen de cercetări care vor exercita o influență crescândă asupra gândirii epistemologice.

Ca și logica formală sau ca metodologia generală a cunoașterii științifice, psihologia s-a dezvoltat mai întâi înăuntrul filozofiei, ca disciplină filozofică. Empirismul, începând cu Locke și cu Hume, a promovat, cum am arătat, investigațiile asupra activităților subiectului în procesul elaborării ideilor ca bază a teoriei cunoașterii, murgnindu-se însă la invocarea unor fapte dispartate și neverificate. Abia din a doua jumătate a secolului al XIX-lea psihologia începe să se constituie ca disciplină experimentală, independentă în raport cu filozofia.

Cercetarea activităților subiectului în procesul cunoașterii cu metode obiective, experimentale a înregistrat unele progrese mai importante abia în ultimele decenii.

Constituirea logicii matematice ca etapă nouă în dezvoltarea logicii formale și primele începuturi ale studiului activităților subiectului în procesul cunoașterii cu metode experimentale au contribuit la o delimitare mai netă a punctelor de vedere logic, metodologic, psihologic și gnosologic sau epistemologic²⁰ în studiul cunoașterii.

În etapa ei clasică de dezvoltare, înainte de a se constitui ca axiomatică formală, logica avea nemijlocit un caracter normativ, aplicativ, în măsura în care conținutul ei îl constituiau în principal

²⁰ Folosim termenii de teorie a cunoașterii sau gnosologie și termenul de epistemologie generală ca echivalenți.

studiul procedurilor formale de derivare a unor enunțuri din altele. Considerată ca o disciplină care are ca obiect gândirea cunoscătoare, logica era deosebită de psihologie prin faptul că nu studiază decât gândirea corectă, orientată spre descoperirea adevărului. Schemele formale de raționare, studiate de logică, sînt în același timp norme pentru gândirea care vizează cunoașterea adevărului. Concepută astfel ca disciplină normativă în opoziție cu psihologia, care studiază legile și mecanismele gândirii reale, logica reprezintă și reprezintă un capitol central al metodologiei generale a cunoașterii științifice. Gîndirea logică naturală respectă spontan cele mai elementare reguli ale raționării corecte. În acest sens, afirma Hegel, putem raționa corect fără a învăța logica, după cum putem mistui bine fără a cunoaște fiziologia, legile digestiei. Știința se desprinde de cunoașterea comună ca demers cognitiv conștient, care beneficiază de o reglare metodologică.

Ceea ce caracterizează în mod specific metodologia cunoașterii științifice, ca și metodologia în general, este caracterul ei normativ.

pînă astăzi pe cîteva linii principale : 1) ca logică aplicată ; 2) ca sinteză a experienței istorice a cunoașterii științifice, un model în acest sens fiind expunerea regulilor metodei experimentale în lucrarea lui Claude Bernard *Introducere în studiul medicinei experimentale* (1865) ; 3) ca ansamblu de învățăminte asupra regulilor care trebuie respectate pentru a obține rezultate într-un domeniu sau altul al științei, învățăminte desprinse din mărturiile marilor oameni de știință despre căile pe care au ajuns să facă descoperiri.

explicarea demersurilor și produselor activității științifice. Această unitate dintre punctul de vedere descriptiv-explicativ și punctul de vedere prescriptiv în analiza cunoașterii științifice este bine exprimată de Th. Kuhn, un cunoscut autor contemporan : „Dacă am o teorie despre cum și de ce funcționează știința (o epistemologie generală — *n.n.*), ea trebuie să aibă în mod necesar implicații asupra modului în care oamenii de știință trebuie să se comporte pentru ca eforturile lor să aibă succes”²¹. Se poate aprecia, în genere, că indicațiile metodologice care nu sînt elaborate pe o bază logică au o valoare operațională mai mică, fiindcă se rezumă fie la prescripții generale, fie la formularea de interdicții, la indicarea a ceea ce nu trebuie făcut. Rolul metodologic al logicii este, de-

²¹ *Criticism and the growth of knowledge*, ed. de Lakatos Imre și Alan Musgrave, Cambridge University Press, 1970, p. 257.

sigur, diferit în diferite discipline științifice. Ponderea metodelor logice este deosebit de mare în disciplinele matematice, care tind spre o organizare demonstrativă riguroasă. Specificul preocupărilor metodologice, în general, este asigurarea creșterii eficacității acțiunilor. Astăzi se manifestă tendința de a fundamenta metodologia pe baza unei teorii generale a acțiunii. În această perspectivă, metodologia studiază procedee conștient aplicabile adoptate de indivizi (sau de colective) care utilizează anumite mijloace pentru atingerea unor obiective determinate²². O metodologie generală a cunoașterii științifice, elaborată ca teorie a acțiunii eficiente în domeniul creației și al investigației științifice, ar cuprinde, desigur, drept cazuri particulare direcțiile de analiză metodologică amintite mai sus, inclusiv metodologia concepută ca logică aplicată.

Construirea logicii ca axiomatică formală a însemnat separarea logicii pure de logica aplicată, de metodologie, și apropierea ei de matematică pînă la întrepătrunderea ei cu anumite domenii ale matematicii pure.

Logica pură este constituită dintr-un ansamblu de structuri formale independente de orice interpretare, dar susceptibile să primească diferite interpretări atît în domeniul schemelor de raționare, cit și în domeniul tehnicii sau al diferitelor teorii știin-

primi în domeniul schemelor de raționare, înțelegem ce vrea să spună cunoscutul logician polonez J. Lukasiewicz cînd scrie : „Nu este obiectul logicii să studieze cum gîndim. Prima sarcină aparține psihologiei, cea de-a doua unei arte practice de un gen asemănător cu al mnemonicii. Logica nu are de-a face cu gîndirea mai mult decît au de-a face matematicile”²³. Logica nu mai apare „ca un ansamblu de norme de adevăr în sensul clasic al cuvîntului, ci ca un ansamblu de structuri coerente, a căror funcție principală este de a pune la dispoziția științelor forme de expresie precise, aplicabile unor conținuturi oarecare, dăr rămînînd independente de acestea”²⁴. Este evident că în spiritul și în termenii acestei

²² Vezi T. Kotarbinski, *Les notions de la méthode et de la méthodologie generale*, rezumatul comunicării prezentate la al IV-lea Congres internațional de logică, metodologie și filozofie a științei, București, 1971, în *Abstracts*, p. 137—139. Kotarbinski citează ca reprezentativă pentru această tendință lucrarea colectivă *Méthodologie, vers une science de l'action*, Paris, 1964, editată sub redacția lui H. Caude și A. Moles.

²³ J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic*, Oxford, Clarendon Press, 1937, p. 12—13, citat după A. Joja, *Studii de logică*, vol. II, București, Editura Academiei, 1960.

²⁴ *Logique et connaissances scientifique*, sub redacția lui J. Piaget, Galliard, 1967, p. 34.

concepții asupra obiectului logicii, numai logica aplicată studiază dintr-un punct de vedere determinat, sub un anumit aspect și cu o anumită finalitate, gândirea cunoscătoare. Prin urmare, când vorbesc despre rolul metodelor logice în studiul cunoașterii, susținătorii acestei concepții au în vedere logica aplicată.

Independent de problemele pe care le ridică definirea obiectului logicii moderne, este incontestabil că formalizarea și axiomatizarea logicii a deschis o cale foarte fecundă în cunoașterea schemelor de derivare formală a enunțurilor. Se poate aprecia că prin axiomatizare și formalizare logica a trecut din stadiul de disciplină empirică, care cercetează „inductiv” regulile deducției formale din discursul natural, în stadiul de disciplină teoretică interesată de situații și de raporturi posibile și ajunge la cunoașterea unor noi scheme de raționare, pornind adesea de la structuri formale numai posibile²⁵.

Secolul nostru, și îndeosebi ultimele decenii, este marcat de progrese importante în elaborarea și dezvoltarea unor metode științifice de analiză a cunoașterii. Prin aplicarea acestor metode se acumulează informații științifice asupra modului cum se constituie și cum înaintează cunoașterea. Răspunsurile la întrebări fundamentale ale teoriei cunoașterii („cum crește, cum se îmbogățesc cunoștințele?” „care sînt aporturile obiectelor și ale activităților subiectului în geneza cunoștințelor?”), elaborate multă vreme de filozofi pe bază de autoobservație sau prin simplă reflecție asupra rezultatelor științelor, pot și trebuie să fie confruntate cu aceste informații.

Cunoașterea, ca activitate a subiectului cunoscător, are mai întîi anumite condiții și mecanisme fiziologice. Astăzi studiul mecanismelor fiziologice ale cunoașterii, în primul rînd a mecanismelor perceptive, progresează atît prin utilizarea metodelor experimentale clasice, cît și prin aportul metodologic al unor discipline noi, ca cibernetica și teoria informației, care au multiple aplicații în neurofiziologie.

La începuturile psihologiei experimentale, mecanismele și legile gândirii, ale proceselor superioare de cunoaștere erau considerate inaccesibile unei cercetări științifice obiective cu metode experimentale. P. Fraise²⁶ subliniază că, din punct de vedere me-

²⁵ O analiză a aspectelor complexe ale raportului dintre axiomatizarea formală a logicii pure și interpretarea ei în domeniul schemelor de raționare ale gândirii naturale găsim în studiul logicianului sovietic A. A. Zinoviev, *Relația de consecință logică și relația de consecință fizică*, în *Studii despre logica cunoașterii științifice* (originalul în limba rusă, 1964, trad. în limba germană, Berlin, 1967).

²⁶ Vezi P. Fraise, *Psihologia experimentală*, București. Editura științifică, 1970, cap. I, „Dezvoltarea psihologiei experimentale”.

hologiei de laborator.

devenea deci esențialmente studiul căilor și mijloacelor cerute de rezolvarea problemelor²⁷. Anticipările pe care le exprimă răspunsurile verbale ca soluții ale unor probleme sînt manifestarea existenței și a funcționării unor structuri mintale determinate care le fac posibile. Demersurile investigației psihologice a gândirii cunoscătoare pornesc de la reacția verbală sau efectivă a subiectului și se desfășoară în direcția determinării anticipărilor care stau la baza reacției, a soluționării problemei și de aici spre determinarea structurilor care exteriorizează aceste anticipări.

Acest gen de cercetări psihologice asupra gândirii sînt de un mare interes gnosologic, fiindcă permit cunoașterea activităților și structurilor mintale ale subiectului epistemic. Pe baza cercetărilor de psihologie genetică, J. Piaget a ajuns la concluzia că sentimentul de obligație pe care îl resimte subiectul într-un anumit stadiu al dezvoltării mintale individuale de a respecta anumite reguli și anumite norme logice elementare, cum sînt principiul identității, schemele de conservare (conservarea numărului elementelor unei colecții în cazul schimbării poziției lor în spațiu, conservarea volumului unui lichid în cazul trecerii lui dintr-un vas într-altul cu o formă diferită etc.), tranzitivitatea egalităților și

²⁷ Vezi P. Fraisse, *Psihologia experimentală*, p. 68.

inegalităților, tranzitivitatea includerilor în clase, este legat de ceea ce el numește „fapte normative”²³ — funcționarea unor structuri mintale determinate. Aceste structuri, care exprimă o organizare de ansamblu a acțiunilor interiorizate ale subiectului.

Genetica psihologică studiază construcția „faptelor normative” — termenii organizării acțiunilor interiorizate, respectarea normelor logice în activitățile cognitive ale subiectului. Psihologia se interesează, prin urmare, de deducție ca activitate a subiectului epistemic, de structurile mintale care fac posibilă gândirea deductivă elementară.

Punerca în evidență prin cercelările de psihologie genetică a acestor „fapte normative” constituie un punct de plecare pentru o confruntare frontală cu concepția speculativă după care formele logice ale gândirii sînt de domeniul subiectului transcendental, principial inaccesibil — investigații psihologice. Concluziile cercetărilor de psihologie genetică infirmă o veche prejudecată conform căreia datele psihologiei empirice, experimentale ne pot da informații numai despre subiectul individual și nu despre subiectul epistemic și sînt, prin urmare, lipsite de semnificație pentru teoria cunoașterii. Gînditorii care contestă principial relevanța investigațiilor psihologice a gândirii pentru teoria cunoașterii reduc, în esență, psihologia la o psihologie introspectivă, care nu atinge decît trăirile, acțiunile conștientizate ale subiectului. În cele mai multe cazuri însă, cercetările experimentale de psihologie genetică au dus la rezultate radical opuse punctelor de vedere pe care le adoptăm spontan pe baza evidențelor introspecției. Dacă activitățile subiectului în geneza celor mai elementare cunoștințe sînt, în general, inconștiente, rezultă că acei autori de sisteme epistemologice, filozofi și oameni de știință, care nu cunosc rezultatele psihologiei științifice, singura în măsură să ne dea informații obiective asupra acestor activități, nu se eliberează, de fapt, de psihologie, ci iau ca punct de plecare fie o psihologie a bunului-simț, bazată pe autoobservație (tributară aparențelor ca și fizica bunului-simț), fie o teorie psihologică speculativă. Concluziile lor epistemologice generale sînt afectate inevitabil de aceste premise adoptate și acceptate necritic. Numai pe baza unor informații verificate asupra construcției structurilor fundamentale ale subiectului cunoscător și a funcționării lor în elaborarea conceptelor elementare ale gândirii putem aduce cla-

²³ Vezi P. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, vol. I, Paris, P.U.F., 1930, și E. W. Bosh și J. Piaget, *Epistémologie mathématique et psychologie*, Paris, P.U.F., 1931.

rificări în problema aportului obiectului și a activităților subiectului în geneza cunoștințelor.

Între disciplinele actuale de interes gnoseologic, un loc central îl ocupă logica științei, la a cărei elaborare au contribuit substanțial o serie de savanți și de filozofi grupați în deceniul al treilea al secolului nostru în jurul „cercului de la Viena” (L. Wittgenstein, R. Carnap, M. Schlick, Ph. Frank, H. Reichenbach ș.a.). Concepțiile lor sînt reprezentative pentru un influent curent de gîndire în domeniul filozofiei științei și al epistemologiei generale, cunoscut din al patrulea deceniu sub numele de empirism sau de pozitivism logic. Cercetările de logică a științei, care au primit o mare dezvoltare în ultimele decenii, se concentrează asupra aplicării rezultatelor logicii moderne la analiza procesului de elaborare și de expunere a cunoștințelor și a teoriilor științifice, precum și asupra construirii unor modele formale care să permită realizarea acestor obiective. Logicismul se interesează, în primul rînd, de analiza formală a relației dintre propozițiile și conceptele teoriilor științifice. În principiu, sarcina logicii științei este atît analiza logică a creației științifice, cît și a expunerii rezultatelor ei, „atît analiza structurii logice a teoriilor științifice deja constituite, cît și a intervenției procedeeilor logice în dobîndirea unor cunoștințe

control a rigorii și a preciziei limbajului științei gata constituite, a căror aplicare ar putea contribui la apropierea stării reale a științei de idealul, formulat încă de D'Alembert, al științei „limbă bine făcută”. Principalul rezultat al acestor preocupări a fost elaborarea semioticii ca teorie generală a semnelor care studiază funcțiile de cunoaștere și de comunicare ale limbilor naturale și artificiale. Domeniile formale ale semioticii coincid cu marile capitole ale logicii moderne (sintaxa și semantica logică). Mai puține succese s-au obținut în analiza logică a creației științifice, domeniu numit de unii autori logica cercetării.

O încercare de expunere sistematică a metodelor actuale în studierea pozitivă a cunoașterii și a relațiilor dintre ele a întreprins Piaget în recenta lucrare colectivă de sinteză, *Logique et connaissance scientifique*²⁰. Aceste metode sînt împărțite în trei mari grupe : 1) metoda analizei directe, 2) metodele genetice și 3) metodele de analiză formală.

Metoda analizei directe se aplică, în general, unor discipline

²⁰ Gh. Enescu și C. Popa. *Studiu introductiv : Logica și cunoașterea științifică*, în *Logica științei*, București, Editura politică, 1970, p. 3.

²¹ Galliard, Paris, 1967, cap. „Les Méthodes de l'épistémologie”.

științifice sau unor teorii științifice revoluționare, a căror geneză este legată de o criză într-o ramură sau alta a științei. Un exemplu sînt analizele epistemologice ale lui H. Poincaré asupra raportului dintre geometrie și realitatea fizică, inspirate de elaborarea geometriilor neeuclidiene (vezi lucrarea sa clasică *La science et l'hypothèse*, 1902). Cercetînd semnificația filozofică a revoluției care a avut loc în fizică la sfîrșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea, Lenin folosește îndeosebi metoda analizei directe. Mai recent amintim discuțiile asupra sensului fizic al unor teorii moderne, ca teoria relativității și mecanica cuantică. Analiza directă pune în discuție problemele epistemologice legate de însăși dezvoltarea științei și formulează adeseori soluții ipotetice ale acestor probleme, care trebuie verificate prin recursul la metode genetice și formale.

V. I. Lenin sublinia importanța deosebită a studiului istoric, genetic al cunoașterii pentru elaborarea unei gnosologii științifice și indica următoarele „domenii de cunoștințe din care trebuie să se formeze teoria cunoașterii și dialectica”: istoria „diferitelor științe, a dezvoltării inteligenței copilului, a dezvoltării inteligenței animalelor, a limbii + psihologia — fiziologia organelor simț”²¹. Investigația genetică a constituirii cunoștințelor științifice și a cunoștințelor în general ne permite să verificăm enunțurile gnosologice asupra rolului obiectului și activităților subiectului în geneza cunoștințelor.

Metoda istorică-comparativă, care prelungește analiza directă a științei în trecut, ne dă informații despre dinamica cunoașterii științifice, care sînt tot atît de esențiale pentru construcția epistemologică, ca și cercetările asupra structurii logice a produselor investigației științifice. Rezultatele cercetării istorice-comparative sau istorice-critice a științei, care au luat o mare dezvoltare îndeosebi în ultimele decenii, constituie în același timp puncte de plecare pentru generalizări epistemologice și pentru analiza critică a diferitelor concepții epistemologice. Semnificativ în această privință este sistemul epistemologic al lui K. Popper și controversele pe care le-a suscitât în ultimul timp²². Conceptele centrale ale epistemologiei lui K. Popper, cum sînt cele de conținut empiric și conținut informativ al teoriei științifice, testabilitate, falsificabilitate, verificare independentă, scop al științei, progres științific etc., se întemeiază pe o interpretare originală a istoriei fizicii de la Kepler, Galilei și Newton pînă în zilele noastre.

²¹ V.I. Lenin, *Culete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 289.

²² Vezi Lakatos Imre și Musgrave Alan, *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge University Press, 1970.

Știința s-a desprins din cunoașterea preștiințifică. De aceea prelungirea firească a analizei genetice a cunoașterii este cercetarea procesului de constituire a structurilor logice și a categoriilor gândirii în dezvoltarea istorică a speciei umane. Dacă cercetarea diferitelor forme ale gândirii preștiințifice, proprie unor comunități îndepărtate din punct de vedere cultural, oferă date interesante nu numai pentru antropologie și etnologie, ci și pentru teoria cunoașterii, ne lipsesc, în schimb, informații despre etapele mai timpurii ale dezvoltării culturii umane, care să permită elaborarea unei veritabile sociogeneze a gândirii și cunoașterii. În schimb, este posibilă o psihogeneză a structurilor și a conceptelor fundamentale ale gândirii. În această privință s-au obținut deja, prin cercetările de psihologie genetică, rezultate importante pentru teoria cunoașterii. Compararea rezultatelor investigațiilor asupra formării unor concepte fundamentale, ca cele de clasă, relație, număr, spațiu, mișcare, timp, forță, noțiunile de conservare etc. în dezvoltarea mentală a individului, cu cele ale cercetărilor asupra elaborării conceptelor corespunzătoare în istoria științei a dus la constituirea unei epistemologii genetice, a cărei operă clasică este lucrarea lui J. Piaget *Introduction à l'épistémologie génétique* (3 vol., 1950).

Analiza genetică a cunoașterii implică însă și folosirea celei de-a treia categorii de metode, metodele formale, logice-matematice, singurele în măsură să dea o descriere precisă a structurilor supuse analizei genetice, fie că este vorba de structurile logice-matematice elementare ale gândirii sau de structura construcțiilor cognitive, a teoriilor științifice în primul rând, dar și a teoriilor explicative preștiințifice sau neștiințifice. Piaget apreciază că dialectica dezvoltării cunoașterii, unitatea structurii și genezei în procesul dezvoltării impune conjugarea analizei formale și genetice a cunoașterii și conchide că „idealul metodologic al unei epistemologii științifice este fără îndoială de căutat într-o «navetă» (*jeu de navette*) între analizele directe și genetice, ca și între amândouă și analiza formalizantă”³³.

Concluziile gnoseologice elaborate verificate

punct de vedere științific, Pe măsura progreselor înregistrate în

interdisciplinare, care antrenează logicieni, specialiști în diferitele

³³ *Logique et connaissance scientifique*, p. 77.

domenii ale științei și istoriei științelor, metodologi, psihologi, ciberneticieni etc.

Alături de progresele cercetării interdisciplinare a cunoașterii cu metode obiective, care oferă posibilități crescînde de verificare și de control a punctelor de vedere gnosologice, un alt aspect caracteristic al evoluției actuale în direcțiile elaborării științifice a epistemologiei este dezvoltarea unor epistemologii interne ale marilor ramuri ale științei, disciplinele logice-matematice, fizice, biologia, științele sociale. Născute din transformările profunde și din crizele de creștere ale unor discipline teoretice fundamentale, care impun examinarea critică a principiilor, conceptelor și metodelor lor, epistemologiile interne încetează să fie o reflecție post-festum asupra semnificației gnosologice a demersurilor și rezultatelor cunoașterii științifice și devin tot mai mult un instrument important al progresului științific. În asemenea cercetări, interesul științific special și cel general epistemologic și metodologic se întrepătrund. Exemple în acest sens sînt în primul rînd epistemologia matematicii, a cărei dezvoltare a fost legată de criza fundamentelor matematicii, precum și analizele epistemologice interne din fizica teoretică, legată de elaborarea teoriei relativității și mai ales a mecanicii cuantice. O dată cu dezvoltarea epistemologiilor de ramură, epistemologia generală se constituie în măsură tot mai mare „inductiv” pe baza comparării și a generalizării rezultatelor unor cercetări epistemologice și metodologice speciale.

Toate marile progrese înregistrate în ultimele decenii în direcția elaborării pe baze științifice a problemelor tradiționale fundamentale din teoria cunoașterii nu justifică însă concluzia unor reprezentanți ai gândirii epistemologice contemporane ca, J. Piaget, care proclamă „eliberarea epistemologiei de orice filozofie” și stabilesc o demarcație rigidă între epistemologia „filozofică” și cea „științifică”. Asemenea puncte de vedere nu sînt de fapt decît ecoul local al unei concepții generale asupra raportului dintre filozofie și știință, tributară mentalității și spiritului pozitivist. Ideea unei epistemologii generale independente de orice opțiuni filozofice, ca și ideea unei științe independente de filozofie în general este emanația și expresia unui proiect utopic, proiectul

ale subiectivității creatorilor ei, a valorilor și a ideologiilor dominante ale epocii în care se naște și se dezvoltă.

Tinzînd să aplice metode obiective de verificare a obiectivității enunțurilor, epistemologia generală nu se poate „elibera” de filozofie în măsura în care folosirea acestor metode nu înlătură,

nu suprima elementul de opțiune filozofică intervine în elaborarea marilor sisteme sau sinteze epistemologice. În cunoașterea omenească, reflecția filozofică inovatoare și cercetarea științifică specială se fertilizează reciproc. O perspectivă filozofică materialist-dialectică contribuie la punerea în valoare a eforturilor care se fac astăzi în direcția elaborării științifice a marilor probleme ale teoriei cunoașterii. Pe de altă parte, numai printr-o continuă elaborare și reelaborare, pe baza asimilării celor mai importante rezultate ale investigației științifice a cunoașterii, poate filozofia materialist-dialectică să-și afirme vitalitatea și torța de influențare în confruntarea cu alte orientări gnoseologice, precum și influența pozitivă ca metodologie generală a cunoașterii științifice.

Capitolul al XI-lea

DIALECTICA

PROCESULUI CUNOAȘTERII

Evoluția teoriei cunoașterii în epoca modernă, îndeosebi de la Locke la Kant, se caracterizează prin punerea pe primul plan a problematicei aporturilor obiectului și activităților subiectului în dobândirea cunoștințelor. Pe acest teren au luat naștere și s-au dezvoltat orientările gnosologice fundamentale din filozofia modernă, cu marca lor bogăție de variante, cadrul general în care s-au desfășurat confruntări și dispute gnosologice dintre cele mai importante, îndeosebi în ultimele trei secole.

Am desprins anumite momente dintr-o problemă foarte complexă și am ales o anumită ordine a prezentării lor, conducându-ne nu după criteriul cronologic și al interesului istoric, ci ținând seama de cerințele expunerii pozitive pe care urmărim s-o pregătim prin această prezentare.

1. Opoziția empirism-raționalism în problema izvorului cunoașterii

O primă specificare a problemei rolului obiectului și al activităților subiectului în achiziția cunoștințelor ca temă generală a reflecției gnosologice moderne este problema originii, sursei sau

izvorului cunoștințelor. Întrebarea care se pune este dacă toate cunoștințele noastre despre lumea reală și despre noi înșine pot fi derivate din datele simțurilor, ale observației directe, sau există cunoștințe care au o sursă diferită ? Sau în terminologia consacrată de Kant : există cunoștințe apriori sau toate cunoștințele noastre sînt aposteriori ?

Răspunsul la această întrebare permite o caracterizare precisă a opoziției dintre concepția empiristă și raționalistă asupra originii cunoașterii, în pofida tuturor punctelor de vedere intermediare și a încercărilor de compromis între aceste orientări pe care le cunoaște istoria filozofiei moderne.

Empirismul, în limitează cunoașterea omenească la cunoașterea empirică. Prin termenul de cunoaștere empirică desemnăm toate cunoștințele care iau naștere prin simpla generalizare a datelor observației directe, a constatărilor senzoriale. Dacă empirismul clasic, reprezentat de Locke, Hume și Condillac, a cărui tradiție a găsit adepți și continuatori pînă în zilele noastre, a recurs la considerații psihologice (tributare unei psihologii preștiințifice a cunoașterii, incapabilă să depășească, cum vom vedea, speranțele și iluziile autoobservației) pentru a argumenta că toate ideile noastre, inclusiv produsele imaginației, își au sursa, în ultimă instanță, în datele simțurilor²⁴, empirismul logic (R. Carnap în prima perioadă, M. Schlick, Hans Hahn, Ph. Frank, A. Ayer și alții) a distins domeniul enunțurilor logice-matematice ca enunțuri apriori, care-și au sursa în convențiile limbajului, de domeniul enunțurilor empirice, pe care le consideră reductibile la „propoziții-protocol”, adică la datele observației directe. Dar empirismul logic rămîne fidel concepției empiriste asupra originii cunoașterii în măsura în care apreciază că enunțurile logice-matematice, ca enunțuri apriori care nu-și au sursa în constatățile senzoriale, sînt tautologice, lipsite de orice valoare de cunoaștere.

Încă Locke a arătat că așa-numitele „maxime” sau „axiome”, ca : „Orice om este un animal sau un corp viu” ; „Un triunghi are trei laturi” ; „Aurul este un metal” etc., propoziții pe care le acceptăm de la prima vedere fără nici o probă, nu au nici o va-

* Deși gîndirea noastră pare că posedă prin imaginație o libertate fără margini, scrie Hume, vom constata totuși la o examinare mai atentă că „e de fapt strînsă între limite foarte înguste și că toată această putere creatoare a spiritului se reduce la putința compunerii, transpunerii, creșterii sau micșorării materialului procurat de simțuri și experiența noastră” (*Cercetare asupra intelectului omenească*, trad. S. Căleanu, Editura „Cultura Națională”, p. 14).

ioare de cunoaștere. „Cu privire la existența reală — subliniază Locke — nu avem nici o propoziție de la sine evidentă”³⁵.

Prin urmare, numai teza că există cunoștințe veritabile care nu provin din datele observației directe, că există o sursă de cunoaștere deosebită de constatările perceptive detașează o concepție gnoșologică de empirism. În concepția empirismului logic, enunțurile logice-matematice nu sînt considerate cunoștințe în sensul strict, riguros al cuvîntului, așa că afirmarea caracterului lor apriori nu contrazice principiul empirismului.

Propriu raționalismului, nu ca filozofie sau orientare gnoșologică în general, ci ca poziție opusă empirismului în problema originii cunoașterii, dincolo de deosebiri importante care despart formele și variantele istorice prin care s-a exprimat această poziție, este afirmarea existenței unei cunoașteri apriori. Polemica pe care o desfășoară Leibniz în „Noi eseuri asupra intelectului omenească” împotriva concepției empiriste a lui Locke despre originea cunoașterii omenești sau analiza critică a empirismului lui Locke și Hume întreprinsă de Kant în *Critica rațiunii pure* sprijină o asemenea caracterizare a raționalismului.

Trebuie să facem însă imediat distincția dintre două mari orientări în cadrul concepției raționaliste asupra cunoașterii. Pe de o parte, raționalismul clasic prekantian (Descartes, Spinoza, Pascal, Leibniz) și formele influente ale raționalismului în ultima sută de ani, cum este fenomenologia lui Husserl, care se caracterizează prin încercarea de a întemeia metafizica, ca știință supremă, ca știință despre principiile absolute ale existenței, prin postularea speculativă a intuiției intelectuale, ca izvor de cunoștințe, ca facultate de cunoaștere de sine stătătoare și independentă în raport cu sensibilitatea, considerată ca sursă a cunoașterii empirice; pe de altă parte, orientarea reprezentată de raționalismul lui Kant, care reduce cunoașterea apriori la matematica și la fizica pură și contestă dreptul la existență al metafizicii ca știință teoretică, ca produs al „rațiunii pure”.

Ca raționalist, Kant nu limita cunoașterea la cunoașterea empirică și respingea empirismul lui Hume tocmai fiindcă acesta nu putea să explice posibilitatea judecăților necesare și universale, care constituie conținutul matematicii și al fizicii pure. Asemenea judecăți sînt, de pildă, principiul conservării substanței: „În toate schimbările lumii corporale, cantitatea materiei rămîne

³⁵ Vezi J. Locke, *Essai asupra intelectului omenească*, vol. II, cartea IV, cap. VII, Despre maxime, București, Editura științifică, 1961.

aceeași³⁷ sau principiul cauzalității : „Toate schimbările au loc după legea legăturii dintre cauză și efect”³⁷.

Prin termenul apriori, Kant desemna tocmai atributele necesității și universalității, care deosebesc judecățile științelor numite de el „pure” de judecățile empirice, aposteriori. Dar, spre deosebire de marca majoritate a formelor raționalismului, afirmau posibilitatea metafizicii, ca o cunoaștere pură, apriori a esențelor suprasensibile, Kant limitează cunoașterea apriori la principii generale, foarte sărace în conținut, ca principiul conservării substanței sau principiul cauzalității, care constituie condiții ale cunoașterii realității concrete.

Subliniem, fără a intra în amănunte, că în *Critica rațiunii pure* termenii cunoaștere și conștiință sînt folosiți alît într-un sens larg, care include și judecățile sintetice apriori, cît și într-un sens restrîns, în sensul de cunoaștere a realității concrete, care este întotdeauna o cunoaștere aposteriori, fiindcă conținutul ei vine de la simțuri. „Conceptele, scrie Kant, sînt «empirice» cînd în ele e cuprinsă senzația” și „pure” cînd conțin „numai forma gîndirii unui obiect în genere”. Dacă „conceptele pure sînt posibile apriori, cele empirice nu sînt posibile decît aposteriori”³⁸ Prin conceptele pure nu este însă cunoscut nici un „obiect determinat”³⁹. Numind anticipație „orice cunoaștere prin care pot cunoaște și determina apriori ceea ce aparține cunoașterii empirice”, Kant conchide : „Dar fiindcă în fenomene este ceva care nu este cunoscut niciodată apriori și care constituie astfel adevărata diferență dintre cunoștința empirică și cea apriori, anume senzația (ca materie a percepției), urmează că aceasta din urmă este ceea ce propriu-zis nu poate fi anticipat”⁴⁰. Cînd susține că experiența, contactul perceptiv al subiectului cu realitatea exterioară, este izvorul întregii cunoașteri, Kant are în vedere, prin urmare, cunoașterea empirică, aposteriori, față de care intuițiile și conceptele apriori sînt numai forme care o fac posibilă.

Se poate spune că raționalismul lui Kant, care stabilește astfel locul și rolul cunoașterii apriori în ansamblul cunoașterii omnești este un raționalism moderat.

În toate formele sale istorice, indiferent de deosebirile importante, care se manifestă în înțelegerea și întemeierea ideii cunoașterii apriori, raționalismul opune cunoașterea apriori cunoașterii

³⁷ I. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar, București, Editura științifică, 1969, p. 64.

³⁸ *Critica rațiunii pure*, p. 203

³⁹ *Ibidem*, p. 91.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 143.

⁴¹ *Ibidem*, p. 191.

empirice, considerată drept cunoaștere aposteriori. Concepția raționalistă asupra surselor cunoașterii implică deci ca o concluzie necesară o ierarhizare a disciplinelor științifice în științe (metafizica, matematica și științele matematizate ale naturii pentru majoritatea reprezentanților de seamă ai raționalismului, matematica și fizica pură pentru Kant), care se disting prin certitudinea, necesitatea și universalitatea rezultatelor lor, și în discipline empirice, ale căror enunțuri, dobândite prin inducție, prin generalizarea datelor de observație, sînt considerate relative, lipsite de necesitate și supuse unei continue revizuirii odată cu îmbogățirea datelor de observație.

2. Teoria cunoașterii nemijlocite ca poziție gnosologică

O dispută gnosologică angajează tema generală a raporturilor subiectului și obiectului în elaborarea cunoștințelor, strîns legată de înfruntarea dintre empirism și raționalism în problema surselor cunoașterii, a fost cea care a opus în filozofia modernă pe adepții și adversarii teoriei cunoașterii nemijlocite.

Cele mai consecvente și mai radicale forme ale empirismului și raționalismului s-au întemeiat pe presupuziția că există o cunoaștere intuitivă nemijlocită, cunoașterea senzorială, sau intuiția intelectuală, care constituie momentul inițial și sursa întregii cunoașteri. Indiferent dacă cunoașterii nemijlocite i se atribuie o natură senzorială sau intelectuală, teoria cunoașterii nemijlocite ca poziție gnosologică implică cîteva supoziții care se condiționează reciproc : 1) că există un început absolut în cunoaștere ; 2) că subiectul cunoscător este pasiv, receptiv, înregistrator în momentul inițial al cunoașterii ; 3) că obiectivitatea datelor senzoriale sau a intuițiilor intelectuale este asigurată prin natura lor de cunoștințe nemijlocite ; 4) că obiectivitatea cunoștințelor care nu sînt intuitive poate fi verificată prin regresione spre sursele cunoașterii, prin confruntarea lor cu datele cunoașterii nemijlocite, ale intuiției senzoriale sau intelectuale.

Conceperea cunoașterii perceptive ca o cunoaștere nemijlocită a realității, ca o cunoaștere determinată în mod exclusiv de acțiunea obiectelor asupra organelor de simț, înțelegerea activității subiectului în procesul genezei imaginilor senzoriale numai ca activitate receptoare, înregistratoare a acțiunii obiectelor carac-

terizează în mod esențial gnoscologia empiristă. „Intelectul — scria Locke — nu poate nici să refuze de a avea aceste idei simple (conceptul de idee este la Locke foarte larg și cuprinde, în afara noțiunilor, și imaginile sensibile — *n.n.*) atunci când ele se prezintă minții, nici să le modifice când s-au întipărit, să le șteargă sau să producă el însuși unele noi, mai mult decât poate o oglindă să refuze, să modifice sau să șteargă imaginile la care dau naștere obiectele așezate în fața ei”⁴¹.

Teza empiristă după care întreaga cunoaștere se clădește pe informațiile perceptive, care iau naștere prin cel mai imediat contact dintre subiectul cunoscător și realitatea obiectivă, implică urmarea că atât în istoria speciei, cât și a individului cunoașterea debutează prin constatări pure de la un punct inițial, de la un punct zero. Locke a formulat în mod naiv această idee a unui început absolut în cunoaștere, implicată în gnoscologia empiristă, comparînd spiritul copilului la naștere cu o „încăpere goală” sau cu o „coală albă”, cu ceea ce s-a numit printr-un termen consacrat ulterior o *tabula rasa*.

Considerînd că adecvarea la obiect a imaginilor senzoriale, obiectivitatea constatărilor perceptive, este asigurată prin caracterul lor nemijlocit, prin pasivitatea subiectului, prin receptarea pasivă de către subiect a acțiunilor obiectului, cei mai de seamă reprezentanți ai empirismului au apreciat că adevărul ideilor noastre poate fi stabilit numai prin raportarea lor la constatările perceptive.

Continuînd și sub acest aspect tradiția empirismului clasic, empirismul logic a formulat teza că toate cunoștințele (adică toate enunțurile care afirmă sau neagă ceva despre stările reale și au, prin urmare, un conținut cognitiv, spre deosebire de enunțurile logice-matematice, considerate drept tautologii) pot fi verificate numai prin raportarea la constatările perceptive exprimate în „propozițiile-protocol”. Argumentînd existența unui nivel de bază, ultim în regresiunea de la teorie la fapte, încă M. Schlick scria că în procesul definirii noțiunilor ajungem la noțiuni care nu mai pot fi definite (de exemplu noțiunea de albastru) și trebuie raportate la trăirile subiectului⁴². Supoziția că verificarea cunoștințelor se realizează prin regreslune spre constatări pure, care constituie baza întregii cunoașteri, ca și supoziția amintită mai sus că toate enunțurile cu valoare de cunoaștere sînt em-

⁴¹ *Esau asupra intelectului omenesc*, vol. I, p. 92-93.

⁴² Vezi M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, ed. a 2-a, Berlin, 1925, p. 37.

pirice, adică sînt derivate din constatări perceptive sau pot fi verificate prin confruntarea cu aceste constatări, sînt în egală măsură fundamentale pentru caracterizarea poziției empiriste în teoria cunoașterii.

Spre deosebire de gnoseologia empiristă, care are drept model o știință empirică, raționalismul, ca teorie a cunoașterii științifice, a fost inspirat de idealul unei științe deductive, demonstrative, și de cele mai multe ori de aspirația de a întemeia și a justifica metafizica, concepută ca formă supremă a cunoașterii teoretice.

Intuiția intelectuală a fost concepută de curențele de gîndire care au continuat în forme variate pînă în zilele noastre tradiția raționalistă clasică drept sursă a principiilor, a adevărurilor prime și fundamentale pe care se clădește orice știință rațională, și în primul rînd metafizica, socotită știința supremă.

Faptul că toți marii reprezentanți ai raționalismului de la Descartes și Leibniz pînă la Husserl, cu excepția lui Kant, fondatorul unui raționalism apriorist, și a continuatorilor săi, au încercat să întemeieze știința postulînd intuiția intelectuală ca o facultate de cunoaștere nemijlocită a esențelor suprasensibile, a lumii inteligibile, poate fi explicat dacă cercetăm ceea ce este implicat în idealul unei științe teoretice, care pretinde să ne ofere o cunoaștere absolută, pe deplin asigurată a realității, într-o desfășurare demonstrativă riguroasă.

O asemenea știință este posibilă numai dacă este evitată circularitatea și regresul la infinit în demonstrație prin accesul la principii concepute ca fiind începutul absolut al cunoașterii raționale și dacă este asigurată obiectivitatea, certitudinea absolută a acestor principii. Intuiția intelectuală a fost gîndită de marii filozofi raționaliști tocmai ca o facultate cognitivă, menită să facă posibilă o știință care să răspundă unor exigențe altele de severe. Gnoseologiile centrate pe conceptul de intuiție intelectuală au căutat să întemeieze certitudinea, valoarea obiectivă a principiilor pe caracterul lor nemijlocit.

Descartes, de pildă, considera că ideile clare și distincte care se impun nemijlocit spiritului sînt cunoștințe certe, al căror adevăr este în afară de orice îndoială, spre deosebire de cele izvorîte din simțuri sau întemeiate prin raționamente⁶¹. Drept garanție a adevărului unor asemenea idei, Descartes invoca, în ultimă instanță, existența dumnezeului creator.

⁶¹ Vezi R. Descartes, *Discurs asupra metodei*, partea IV-a, Editura științifică, 1937.

Făcînd abstracție însă de astfel de subterfugii, este de notat că toate variantele teoriei cunoașterii nemijlocite mai vechi sau mai recente, fie empiriste, fie raționaliste, văd în caracterul nemijlocit al cunoașterii condiția și garanția obiectivității cunoștințelor. Întemeierea științei ca sistem de cunoștințe se realizează și într-un caz, și în altul prin raportarea cunoștințelor la un moment inițial : datele de observație concepute ca niște constatări pentru empiriști, principiile sau axiomele de la care pornește știința ca sistem teoretic pentru raționaliști. Adevărul, certitudinea acestor cunoștințe, care constituie punctul de plecare al științei, sînt considerate ca asigurate prin natura lor intuitivă.

Acastă viziune metafizică a dezvoltării științei, ca o desfășurare liniară, într-un singur sens, dintr-un punct de plecare absolut, constituit din cunoștințele date intuitiv, nemijlocit, a fost numită de F. Gonseth „strategie de fundament”. Strategia de fundament și-a găsit cea mai deplină expresie în programul raționalist de construcție a științei. Credința în posibilitatea de a cunoaște intuitiv primele principii ale existenței întreține himera cunoașterii abso-

Dimpotrivă, empirismul, considerînd constatările perceptive drept unica sursă a cunoașterii, limitează întreaga cunoaștere la cunoașterea empirică și respinge nu numai orice velenități de cunoaștere a absolutului (semnificativă este în acest sens critica metafizicii la Locke, Hume și Condillac), ci și de „încheiere a cunoașterii”. O cunoștință empirică este o cunoștință care poate fi, principial vorbind, infirmată oricînd de noile date ale observației științifice. Îmbogățirea cunoașterii este, în optica gnoseologiei empiriste, o consecință firească și inevitabilă a deplasării continue a limitelor experienței științifice. Prin aceste caracteristici, empirismul se situează mai aproape de spiritul științei decît raționalis-

Dacă empirismul, în trecut, ca și astăzi, a reprezentat reflexul gnoseologic al obiectivelor și programului științei empirice, se poate aprecia că raționalismul, ca cea mai netă formulare a strategiei de fundament, a fost, dimpotrivă, din secolul al XVII-lea pînă în zilele noastre expresia și justificarea tendințelor de construcție metafizică. Revenirea continuă a motivului intuiției intelectuale în gnoseologie, în ciuda criticilor la care a fost supus periodic de pe poziții foarte diferite, empiriste, aprioriste, convenționaliste sau dialectice (din perspectiva hegeliană, marxistă sau neoraționalistă), exprimă reacția spiritului metafizic, năzuința spre o știință pe deplin asigurată în însuși punctul ei de plecare.

3. Insemnătatea criticii aprioriste a teoriei cunoașterii nemijlocite

Considerat din perspectiva stadiului actual de dezvoltare a gândirii epistemologice, apriorismul kantian a marcat un moment de răscruce în dezvoltarea teoriei moderne a cunoașterii și în istoria raționalismului modern nu numai printr-o înțelegere nouă a cunoașterii apriori la care ne-am referit mai sus, ci și prin detasarea sa critică de teoria cunoașterii nemijlocite. Apriorismul și critica teoriei cunoașterii nemijlocite sînt indisolubil legate în gândirea kantiană.

În opoziție cu viziunea de esență metafizică pe care o exprimă empirismul și raționalismul prekantian (Locke sau Hume și, respectiv, Descartes, Leibniz sau Wold) alit prin postularea unei cunoașteri nemijlocite ca punct de plecare absolut al cunoașterii, cît și prin postularea caracterului imediat, nemijlocit al cunoștințelor, al pasivității subiectului în elaborarea cunoștințelor, drept criteriu al certitudinii și al valorii lor obiective. Kant a introdus o perspectivă dialectică, centrată pe ideea că nu există o cunoaștere nemijlocită, o cunoaștere în a cărei elaborare subiectul cunoscător este pur receptiv, inregistrator: orice cunoștință este rezultatul organizării, al structurării conținutului, a ceea ce este dat de simțuri, prin intuiții și concepte pure, apriori ale subiectului. Prin aceste motive fundamentale ale concepției sale gno-seologice, Kant a anticipat, cum vom vedea, în mod speculativ unele rezultate esențiale ale investigației științifice a mecanismului cunoașterii.

Analizînd facultatea de cunoaștere, Kant se delimitează în primul rînd de raționalismul clasic, contestînd existența unei intuiții suprasensibile, a intuiției intelectuale, și calificînd-o ca o expresie a pretențiilor neîntemeiate de a lărgi cunoașterea noastră prin forța rațiunii pure, pretenții de care s-au legat întoldeauna speranțele de a justifica metafizica ca disciplină teoretică.

Pe de altă parte, explicînd posibilitatea cunoașterii sensibile (pe care o numește și intuitivă), Kant respinge ideea empiristă despre caracterul nemijlocit al imaginilor senzoriale, calificînd-o ca o aparență. Una din ipotezele de la care pornește *Critica rațiunii pure* este că ceea ce numim cunoașterea sensibilă ia naștere ca „un compozitum de ceea ce primim noi prin impresii și ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaștere provocată

nu îl distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exercițiu să ne fi făcut atenți asupra-i și abili de a-l separa" ⁴⁴. Dacă conținutul imaginilor senzoriale este dat de simțuri, forma care organizează acest conținut și le face posibile sînt intuițiile pure, apriori, ale sensibilității : spațiul și timpul. Imaginile senzoriale nu iau naștere, prin urmare, prin simpla înregistrare de către subiect, ca facultate receptivă, a acțiunilor obiectelor exterioare ; geneza lor este mijlocul de structuri ale subiectului.

Apriorismul kantian a elaborat însă într-un mod speculativ tema rolului activităților și al structurilor subiectului în cunoaștere și, prin urmare, critica teoriei cunoașterii nemijlocite. Formele apriori, atât intuițiile sensibilității care fac posibilă perceperea realității, cât și conceptele pure ale intelectului (de exemplu substanța, cauzalitatea și acțiunea reciprocă, concepte pure ale relației), sînt caracterizate de Kant ca inaccesibile unei

plina care studiază activitățile subiectului în procesul cunoașterii, „nu contribuie cu nimic la explicarea posibilității cunoașterilor apriori" ⁴⁵.

Punctul de vedere speculativ al lui Kant se vedește în aceea că el explică posibilitatea cunoașterii invocînd funcții ale sensibilității și intelectului, pe care le sustrage principial analizei genetice și explicației. Autorul *Criticii rațiunii pure* explică posibilitatea cunoașterii prin intuiții și categorii apriori proprii subiectului, fără să-și pună problema posibilității acestora. Mircea Florian observa pe bună dreptate că opera critică a lui Kant nu este destul de critică, fiindcă nu pune în lumină și nu supune analizei critice propriile ei supoziții ⁴⁶.

Apriorismul kantian ar putea fi interpretat, desigur, într-un sens pur metodologic : analiza gnoseologică pleacă de la structurile subiectului, considerate ca date, fără a analiza geneza și natura lor. Dacă acceptăm această interpretare, înseamnă că apriorismul nu ne oferă o explicație integrală a relației cognitive subiect-obiect. Ar fi, prin urmare, necesară în acest caz integrarea apriorismului într-o viziune gnoseologică unificatoare, care nu se oprește la cercetarea rolului structurilor subiectului în geneza cunoștințelor, ci extinde cercelarea genetică și asupra acestor structuri.

Caracterul speculativ al gnoseologiei kantiene se exprimă în mod fundamental în faptul că renunță la analiza genetică a for-

⁴⁴ *Critica rațiunii pure*, p. 42.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 147.

⁴⁶ Vezi M. Florian, *Elemente stabile în filozofia lui Kant*, în *Scrieri ale-*

melor și a structurilor subiectului care fac posibilă cunoașterea, nu din considerente metodologice, ci principiile. Subiectul este conceput ca o sferă închisă în sine, cu structuri date o dată pentru totdeauna. Accentele și concluziile subiectiviste ale apriorismului kantian sînt legate de această concepție anistorică asupra subiectului cunoscător.

În opoziție cu raționalismul clasic, care definește obiectivitatea cunoașterii în sens aristotelic, ca acord al ideilor cu obiectele cunoașterii sensibile sau suprasensibile, consideră obiectivitatea cunoașterii decurge din funcția constitutivă a intuițiilor și a conceptelor pure, apriori în cunoaștere. Această răsturnare de perspectivă, definirea obiectivității cunoașterii nu ca acord al gândirii cu obiectele, ci ca acord al obiectelor, în măsura în care sînt cunoscute, cu structurile subiectului cunoscător au fost numite de Kant o „revoluție coperniciană” în teoria cunoașterii⁴⁷. Kant o exprimă scriind, de pildă, că „valabilitatea obiectivă a categoriilor ca concepte apriori se va întemeia pe faptul că numai datorită lor e posibilă experiența”⁴⁸. Dacă structurile cognitive, care sînt, în concepția lui Kant, intuițiile și conceptele pure ale subiectului, „nu sînt derivate din natură și nu se orientează după ea ca după modelul lor”⁴⁹, înseamnă că ceea ce este obiectiv în percepțiile noastre despre fenomenele naturii și în ideile noastre despre legile naturii exprimă tocmai natura facultății noastre de cunoaștere. Agnosticismul lui Kant este, prin urmare, concluzia necesară a concepției sale aprioriste, antigenetice asupra structurilor subiectului care fac posibilă cunoașterea.

Dacă spațiul și timpul (pe care Kant le numește intuiții pure ale sensibilității), care fac posibilă cunoașterea perceptivă, sînt forme subiective, concepute în afara oricărei geneze, străine lumii materiale și, prin urmare, lipsite de orice conținut reflectoriu, trebuie, desigur, să acceptăm că „lucrurile pe care le intuim nu sînt în ele însele așa cum ne apar nouă și că, dacă suprimăm subiectul nostru sau chiar numai natura subiectivă a simțurilor în genere, dispar orice proprietăți, orice raporturi ale obiectelor în spațiu și timp, ba chiar spațiul și timpul însele, deoarece, ca fenomene, nu pot exista în sine, ci numai în noi. Cum ar fi natura obiectelor în sine și făcînd abstracție de toată această receptivitate a sensibilității noastre ne rămîne necunoscut. Nu cunoaștem decît modul,

⁴⁷ Vezi *Critica rațiunii pure*, p. 23—24.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 122.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 157.

propriu nouă, de a le percepe, care nu aparține necesar oricărei ființe, deși aparține fiecărui om. Noi avem a face numai cu acest mod”⁵⁰. Și mai departe Kant subliniază că „reprezentarea unui corp în intuiție nu cuprinde absolut nimic care să poată aparține unui obiect în el însuși, ci cuprinde numai fenomenul a ceva și modul cum simțim afectați de acest ceva”⁵¹.

Considerind pasajele din *Critica rațiunii pure* în care Kant contestă posibilitatea cunoașterii „lucrului în sine”, a obiectului așa cum este el, independent de actul cunoașterii, trebuie să dissociem aici critica realismului naiv de concluzia agnostică. Kant subliniază îndreptățit caracterul subiectiv propriu cunoașterii în general, deosebirea dintre cunoștință, ca produs al activității subiectului, și „lucrului în sine”. Detașarea de realismul naiv, propriu cunoașterii comune, care consideră cunoștința ca o reproducere, ca o copie (în sensul strict al cuvântului) a „lucrului în sine”, are loc ca rezultat al reflecției gnoseologice înainte de a primi o fundamentare științifică prin analiza mecanismelor cunoașterii. Distincția kantiană dintre modul propriu subiectului de a percepe și a gândi lucrurile și „lucrului în sine” este concluzia unei îndelungate istorii a examenului critic al cunoașterii, inaugurat încă de sofisti și de sceptici și adâncit de gânditorii moderni, dintre care amintim pe Locke (teoria calităților primare și secundare) și pe Hume, precursori direcți ai filozofiei critice a lui Kant.

Teza agnostică constă însă la Kant și la reprezentanții de mai târziu ai agnosticismului nu în sublinierea rolului activ al subiectului în procesul cunoașterii, a elementului subiectiv constitutiv oricărei cunoașterii, ci în contestarea obiectivității cunoașterii, înțeleasă ca raport de corespondență între conținutul enunțurilor noastre și stările reale, independente de subiect. În acest fel caracterizează agnosticismul și Engels în introducerea ediției engleze (1892) a lucrării sale *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință*. Agnosticul susține că „ori de câte ori vorbește despre obiecte sau despre calitățile lor nu are în vedere de fapt aceste obiecte sau calitățile lor, despre care nu putem ști nimic precis, ci numai impresiile pe care le-au făcut asupra simțurilor sale”⁵². Agnosticismul kantian este rezultatul unei interpretări subiectiviste a rolului activităților subiectului în procesul cunoașterii.

⁵⁰ *Critica rațiunii pure*, p. 81—82.

⁵¹ *Ibidem*, p. 83.

⁵² Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1963, p. 283.

4. Punctul de vedere „contemplativ” în teoria cunoașterii

Comparând variantele clasice și mai recente, empiriste și raționaliste, ale teoriei cunoașterii nemijlocite cu concepția aprioristă asupra cunoașterii formulată de Kant, constatăm că dincolo de deosebiri analizate mai sus ele cuprind o presuposiție fundamentală comună: rolul activităților și al structurilor subiectului în elaborarea cunoștințelor și, prin urmare, caracterul mijlocit al oricărei cunoașteri, pe de o parte, și obiectivitatea cunoștințelor înțeleasă ca adecvare la „lucrul în sine”, pe de altă parte, sunt ireconciliabile și se exclud reciproc.

Dacă atât empirismul, cit și formele raționalismului care consideră intuiția intelectuală ca sursă de cunoștințe apreciază că obiectivitatea imaginilor senzoriale și a principiilor intuitive decurge din caracterul lor nemijlocit, apriorismul socotește, dimpotrivă, că tocmai rolul activ, constitutiv al structurilor subiectului în procesul elaborării cunoștințelor explică lipsa de adecvare a imaginilor senzoriale și a ideilor la „lucrul în sine”. Aprecierea pasivității subiectului în geneza cunoștințelor ca premisă și condiție a obiectivității cunoștințelor este expresia unui punct de vedere comun, punctul de vedere „contemplativ” în teoria cunoașterii. Acest punct de vedere caracterizează în egală măsură diferitele forme ale teoriei cunoașterii nemijlocite și ale apriorismului. În primul caz se consideră că obiectivitatea cunoașterii este asigurată prin existența unei cunoașteri nemijlocite (intuiția senzorială sau intuiția intelectuală), în celălalt caz se conchide că adecvarea cunoașterii la „lucrul în sine” este zădărniciă de caracterul ei mijlocit, de intervenția activă a structurilor subiectului în elaborarea cunoștințelor.

Tocmai prin raportarea la această axiomă tacită a marilor orientări, a căror confruntare domină gândirea gnoseologică modernă, putem caracteriza mai exact și mai profund perspectiva inovatoare pe care a adus-o marxismul prin introducerea practicii în teoria cunoașterii.

5. Originalitatea gnoseologiei marxiste

Elaborând o concepție materialistă, deterministă asupra omului și societății, marxismul a situat cunoașterea în contextul practicii social-istorice. Abordarea cunoașterii din acest punct de vedere,

opus punctului de vedere „contemplativ”, dominant în filozofia modernă, implică consecințe gnoseologice de cea mai mare însemnătate. În primul rând, marxismul pune într-un mod nou problema gnoseologică centrală a izvorului sau sursei cunoașterii : considerată în perspectivă social-istorică, sursa cunoașterii este activitatea practică, materială a oamenilor. Dacă la Kant subiectivismul gnoseologic, agnosticismul, este consecința faptului că formele pure, apriori prin care se constituie cunoștințele sînt considerate în afara istoriei și a oricărei analize și explicații genetice în general, introducerea practicii în teoria cunoașterii implică explicarea genetică nu numai a conținutului, ci și a formelor cunoașterii, a structurilor și a activităților subiectului care intervin în elaborarea cunoștințelor. „Faptul că gîndirea noastră subiectivă și lumea obiectivă sînt supuse aceluiași legi și de aceea, pînă la urmă, ele nu se pot contrazice în rezultatele lor, ci trebuie să concorde, în mod absolut întreaga noastră gîndire teoretică. Acest fapt este premisa ei inconștientă și necondiționată. Materialismul secolului al XVIII-lea, dat fiind caracterul lui esențialmente metafizic, a cercetat această premisă numai sub aspectul conținutului ei. El s-a mărginit să demonstreze că conținutul oricărei gîndiri și cunoașteri trebuie să provină din experiența senzorială și a stabilit principiul : *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*”⁵³

Sub aspect filozofic general, dezvoltarea și analiza critică a premiselor subiectivismului gnoseologic este condiționată de depășirea punctului de vedere „contemplativ” în gnoseologie. Într-adevăr, atît timp cît cunoașterea este concepută ca activitate a „omului abstract”, a subiectului cunoscător considerat în afara istoriei, a evoluției practicii sociale, rolul constitutiv al structurilor subiectului în cunoaștere va fi înțeles în mod inevitabil ca incompatibil cu obiectivitatea cunoștințelor. O concepție contemplativă, care vede în om numai o „ființă senzorială” și nu-l concepe ca „activitate senzorială”⁵⁴, ca subiect al activității practice, ca ființă activă, care se autocreează în totalitatea determinărilor sale, inclusiv ca „subiect cognitiv”, prin și în activitatea practică, materială de transformare a mediului exterior, nu oferă un cadru adecvat pentru punerea și elaborarea problemei surselor și a genezei formelor cunoașterii, a structurilor logice-matematice elementare ale gîndirii.

Dominația punctului de vedere „contemplativ” în teoria cunoașterii era favorizată, desigur, în epoca în care a apărut și s-a

⁵³ F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx și F. Engels. *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 561.

⁵⁴ Vezi K. Marx, *Teza asupra lui Feuerbach*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. III, București, Editura politică, 1958, p. 576—577.

afirmat marxismul ca filozofic, și de stadiul de dezvoltare al științelor ; lipseau premisele și instrumentele metodologice necesare pentru abordarea studiului genezei structurilor logice-matematice ale gândirii pe planul dezvoltării mintale individuale. „Știința naturii, ca și filozofia — scria Engels —, au neglijat total pînă în prezent influența activității omului asupra gândirii lui ; ele cunosc numai natura, pe de o parte, și gândirea, pe de altă parte. Dar tocmai transformarea naturii de către om, și nu singură natura ca atare, constituie cel mai important și mai apropiat fundament al gândirii umane, și în măsura în care omul a învățat să transforme natura, în aceeași măsură s-a dezvoltat și inteligența lui”⁵⁵.

Conceperea subiectului cunoscător ca subiect al practicii sociale și ca produs al istoriei sociale implică ideea rolului activ, constitutiv al structurilor subiectului în elaborarea cunoștințelor și distanțează marxismul ca gnosologie de orice formă a teoriei cunoașterii nemijlocite. Cunoașterea obiectului apare ca mijlocită de activitatea subiectului, și anume într-un sens dublu : mai întâi de formele gândirii, de structurile logice, care sînt produsul istoriei sociale, al practicii social-istorice, și, în al doilea rînd, de activități practice, materiale ale colectivităților sociale, care transformă domeniul determinării realității în cunoaștere și creează noi posibilități de verificare a cunoștințelor.

Ideea unui început absolut în cunoaștere, esențială, cum am văzut, pentru a caracteriza viziunea metafizică în gnosologie, este depășită radical în perspectiva filozofică a marxismului, deoarece ideea unui moment zero, a unui început absolut în cunoaștere nu are sens nici cu referire la istoria practicii sociale, nici cu referire la istoria constituirii subiectului cunoscător.

Conceperea cunoașterii ca activitate a omului istoric, care se autocrează în procesul practicii, implică consecințe esențiale pentru înțelegerea dialecticii cunoașterii : orice cunoștință este condiționată în geneza ei de structuri logice determinate ale subiectului ; structurile mintale, structurile logice ale gândirii naturale sînt, la rîndul lor, produsul unei geneze. Un punct de plecare absolut în cunoaștere nici nu poate fi gândit în această perspectivă, întrucît nu putem concepe nici formele logice care structurează cunoașterea fără materia pe care o structurează și nici o materie a cunoașterii în afara oricărei structuri, sub forma „constatării

⁵⁵ F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 528.

Enunțînd principiul genezei formelor logice în dezvoltarea practicii sociale, a interacțiunii materiale; istoricește determinate, dintre subiect și obiect, marxismul impune o apreciere fundamental nouă a semnificației gnoseologice a rolului activ al structurilor subiectului în geneza cunoștințelor. Dacă formele gândirii își au, în ultimă instanță, sursa în interacțiunea practică subiect-obiect, înseamnă că rolul lor constitutiv în cunoaștere nu zădărnicește și nu compromite, ci, dimpotrivă, asigură obiectivitatea cunoștințelor. Cunoașterea este un proces activ de reflectare a obiectului prin mijlocirea activităților subiectului. Obiectivitatea cunoștințelor se realizează tocmai prin mijlocirea activităților mintale ale subiectului. Cunoașterea este cu atît mai obiectivă în rezultatele ei, cu cît este mai activă în demersurile ei, mai structurată și mai mijlocită:

psihologie genetică, desfășurate în ultimele decenii.

Abordarea științifică a problemei gnoseologice fundamentale a aportului obiectului și activităților subiectului în elaborarea cunoș-

tice elementare ale gândirii în elaborarea cunoștințelor, este necesară și indispensabilă comparația cunoștințelor care iau naștere prin intervenția acestor structuri cu cunoștințele pe care le elaborează, pe baza acelorași informații perceptive despre realitate, subiecți care nu posedă aceste structuri.

Or, ne lipsesc, și probabil ne vor lipsi și în viitor, date care să permită asemenea comparații pe planul dezvoltării istorice a speciei. Dacă cercetările de sociogeneză a cunoașterii nu ating, cel puțin pînă în prezent, decît stadiile finale ale construirii structurilor mintale elementare, în schimb „informațiile psihogenetice de care dispunem sînt suficiente... pentru a răspunde la multe probleme epistemologice, fiindcă copilul începe cu nivele de inteligență pur sensorimotorii și putem să urmărim pas cu pas, pornind de la acestea, etapele construirii structurilor operatorii ale gândirii”⁵⁶

Desigur psihologia genetică, ca disciplină experimentală, este

⁵⁶ J. Piaget, *Epistémologie de la logique*, în *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard, 1968, p. 304.

încă la începuturile ei. Cu toate acestea, cercetările de psihologie genetică desfășurate în ultima jumătate de secol, îndeosebi de J. Piaget și de colaboratorii săi, în măsura în care ne dau informații asupra genezei structurilor mintale, constituie adevărate experimente cruciale în problema gnosologică centrală a aporturilor obiectului și activităților subiectului în elaborarea cunoștințelor, precum și în aprecierea critică a ideilor sau presupuzițiilor psihologice tacite pe care se întemeiază marile concepții gnosologice : empirismul, raționalismul, apriorismul și convenționalismul.

În lumina rezultatelor actuale ale psihologiei genetice, dezvoltarea mintală de la naștere până la adolescență se împarte în câteva mari etape : 1) etapa senzomotorie, de la naștere până la aproximativ doi ani ; 2) etapa gândirii preoperatorii sau intuitive, aproximativ până la 7—8 ani ; 3) etapa operațiilor logice-matematice concrete, aproximativ până la 11—12 ani ; 4) etapa operațiilor logice-matematice formale, a căror construcție se desfășoară aproximativ între 12 și 15 ani.

În prima etapă, inteligența copilului este practică, preconceptuală, ca și a animalelor superioare. Reacțiile și anticipările se realizează pe baza coordonării acțiunilor practice, materiale ale subiectului, a schemelor senzomotorii. În această etapă premergătoare achiziției gândirii și limbajului, nu putem vorbi propriu-zis de cunoaștere, după cum nu putem vorbi de cunoaștere la animalele superioare. Subiectul nu se distinge încă de realitatea exterioară și nu atribuie lucrurilor exterioare o existență independentă de acțiunile și de necesitățile sale.

Gândirea, care se dezvoltă aproximativ de la 2 ani pe baza interiorizării acțiunilor practice, materiale ale subiectului în legătură indisolubilă cu limbajul, rămâne o lungă perioadă a dezvoltării

tatea egalităților și inegalităților și a includerilor în clase) și să formuleze, prin urmare, anticipări necesare ale constatărilor perceptiv.

Operațiile logice și matematice se construiesc mai întâi ca operații concrete, care pot fi aplicate numai lucrurilor percepute și reprezentate. Construcția structurilor logice-matematice se încheie prin apariția operațiilor logice-matematice formale, care se pot aplica unor propoziții ce exprimă situații și relații doar posibile sau unor obiecte abstracte, desemnate prin simboluri. Geneza acestor operații formale marchează începuturile gândirii ipotetice-deductive.

6. Analitic și sintetic, apriori și aposteriori în cunoaștere. Cunoaștere logică-matematică și cunoaștere fizică

Analiza logică modernă a limbajului a permis precizarea descrierii dintre enunțuri adevărate sau false din punct de vedere logic, sau, cum se exprimă Leibniz, adevărate sau false în toate lumile posibile, și enunțurile adevărate sau false din punct de vedere faptic. Enunțurile adevărate din punct de vedere logic sunt numite enunțuri analitice. În opoziție cu enunțurile analitice sunt definite enunțurile numite sintetice. Cazurile-limită de enunțuri adevărate sau false din punct de vedere logic sunt tautologiile și contradicțiile logice.

R. Carnap definește ca adevărate din punct de vedere logic, ca analitice enunțurile al căror adevăr poate fi verificat prin analiză logică. „Adevărul unei propoziții logic-adevărate nu depinde de fapte, căci ea trebuie să fie adevărată în orice mod de

ci din punct de vedere faptic. Toate enunțurile care nu sunt nici necesare, nici imposibile din punct de vedere logic sunt enunțuri sintetice.

Atitudinea noastră psihologică față de enunțurile analitice și sintetice este diferită. Iată exemple convingătoare pe care le dau în acest sens logicienii americani Grice și Strawson : 1) „Acest copil de trei ani înțelege *Principia Mathematica*” ; 2) „Acest copil de trei ani este un adult”. Ne îndoiim, desigur de adevărul primului enunț și cerem dovezi ; dacă dovezile pe care le primim

¹⁷ R. Carnap, *Einführung in die symbolische Logik*, Viena, 1960, p. 18.

¹⁸ Vezi A. Tarski, *Cu privire la noțiunea de consecință logică*, în *Logică și filozofie*, București, Editura politică, 1966.

ni se par satisfăcătoare, acceptăm enunțul ca adevărat. În ceea ce privește al doilea enunț, îl respingem apriori fiindcă este o contradicție logică, fără a căuta sau a aștepta dovezi factice pro sau contra. Tot așa acceptăm fără dovezi factice orice tautologie.

Dar domeniul enunțurilor adevărate din punct de vedere logic nu se reduce la tautologii. Noi acceptăm ca necesare din punct de vedere logic, în afara tautologiilor, și enunțuri logice-matematice elementare, ca de exemplu : 1) cantitatea de substanță, greutatea și volumul unui corp sînt invariante în raport cu schimbarea formei corpului sau cu împărțirea întregului în părți ; 2) un amestec crescînd, de exemplu amestecul a două lichide sau gaze, este ireversibil.

Aceste enunțuri ca anticipări ale datelor de observație, deși mult mai sărace în conținut decît enunțurile sintetice, cuprind

particulare, concrete de mișcare ale materiei și despre legile lor, cît și de sistemele logicii și matematicii pure.

De exemplu, anticiparea ireversibilității unui amestec crescînd

cului. Numărul acestor combinații este foarte mare și determinarea lor implică concluzia că amestecurile reale sînt ireversibile, deoarece într-o perioadă scurtă de timp revenirea la starea inițială are o probabilitate infimă și, prin urmare, este practic imposibilă. Dimpotrivă, cunoașterea fizică a amestecului este cunoașterea combinațiilor care au loc într-o anumită perioadă de timp prin cercetări experimentale.

Afirmarea ireversibilității unui amestec crescînd se deosebește de asemenea, în calitate de cunoștință despre un amestec oarecare care ne permite anticiparea ireversibilității oricărui amestec real, de enunțurile teoriilor logicii și ale matematicii pure. Aceste teorii sînt construcții ipotetice-deductive, ale căror enunțuri pot să ne dea cunoștințe asupra realității numai atunci cînd primesc o interpretare în termenii unei teorii științifice asupra unui domeniu al realității naturale sau sociale.

Prin enunțuri logice-matematice elementare dobîndim cunoștințe despre obiectele și procesele reale numai ca obiecte și procese oarecare. Dimpotrivă, enunțurile sintetice, care țin de domeniul cunoașterii fizice, empirice sau teoretice, ne dau cunoștințe despre legile și determinările particulare ale realității concrete.

Kant a introdus, cum am văzut, termenii aposteriori și apriori pentru a desemna deosebirea dintre enunțurile elaborate pe baza informațiilor senzoriale și enunțurile elaborate independent de aceste informații. În concepția lui Kant, matematica și fizica pură, constituite din judecăți apriori, ne dau cunoștințe despre obiecte ca obiecte oarecare, ca obiecte ale oricărei experiențe posibile, în timp ce toate cunoștințele despre obiectele concrete, despre substanțe, forțe și acțiuni reciproce sînt aposteriori, adică pot să ia naștere numai din materia pe care o oferă senzațiile. Kant afirmă că experiența, cunoașterea dobîndită în contactul perceptiv al subiectului cu obiectul este izvorul întregii cunoașteri tocmai referindu-se la cunoașterea „în concreto”, aposteriori, a realității. Cunoașterea apriori, cunoașterea obiectelor ca obiecte oarecare precedă și face posibilă cunoașterea aposteriori.

Distincția kantiană dintre enunțuri apriori și aposteriori reprezintă, prin urmare, un corespondent epistemologic al distincției logice moderne dintre enunțurile analitice și cele sintetice.

Susținînd în mod dogmatic că cercetările psihologice nu ne pot da în principiu informații asupra subiectului epistemic, interindividual, și sînt, prin urmare, irelevante din punct de vedere epistemologic, Kant a dat o întemeiere speculativă, antigenetică și, ca urmare, subiectivistă conceptului de cunoaștere și de cunoștință apriori. Astăzi este clar că distincția logică analitic-sintetic nu este independentă de orice considerații psihologice asupra activităților subiectului în elaborarea acestor două tipuri de enunțuri. Logicienii care au analizat această distincție s-au referit, în general, la deosebirile dintre modul cum iau naștere și pot fi verificate.

Investigațiile de psihologie genetică asupra activităților subiectului care intervin în elaborarea enunțurilor logice-matematice elementare permit întemeierea pozitivă a posibilității unei cunoașteri apriori ca o cunoaștere a obiectului oarecare, în sensul în care a înțeles-o Kant, și totodată critica apriorismului kantian ca fundamentare speculativă a cunoașterii apriori.

Explicarea posibilității cunoașterii apriori înseamnă explicarea sursei enunțurilor logice-matematice elementare, care nu pot fi întemeiate în universalitatea și necesitatea lor prin constatări perceptivă, oricît de numeroase, explicarea faptului că aceste enunțuri, ca anticipări, nu sînt contrazise niciodată de datele de observație.

¹⁰ Vezi L. Apostel, W. Mays, A. Morf și J. Piaget, *Les liaisons analytiques et synthétiques dans les comportements du sujet*, Paris, P.U.F., 1957.

De la Descartes, mulți gânditori au considerat asemenea enunțuri ca invarianța numărului de elemente al unei colecții în raport cu schimbarea poziției lor în spațiu, conservarea cantității de substanță în schimbările fizice sau inversibilitatea unui amestec, drept evidente, ceea ce nu a fost decât o traducere în formă afirmativă a caracteristicii acestor enunțuri de a nu putea fi infirmate în nici o împrejurare⁶⁰. Aceasta nu este însă decât o constatare pe baza unei analize genetice a cunoașterii.

Cercetarea genezei cunoașterii pe planul dezvoltării mintale individuale a arătat că izvorul tuturor cunoștințelor sînt acțiunile subiectului asupra obiectului. Semnalăm ca semnificativă convergența dintre această concluzie a studiului psihologic al genezei cunoștințelor și teza marxistă despre practica socială ca sursă, ca izvor al cunoașterii, teză care exprimă abordarea din perspectivă sociologică a problemei originii cunoștințelor. Susținînd că izvorul întregii cunoașteri este acțiunea subiectului practicii sociale asupra obiectului, a realului, marxismul se disociază principial de gnoșeologia empiristă, care reduce cunoașterea la cunoașterea empirică și afirmă că datele senzoriale sînt izvorul tuturor cunoștințelor.

Folosind termenul de experiență într-un sens foarte larg pentru

tică și o experiență fizică, pornind de la conceptele de acțiune logică-matematică și acțiune fizică.

Acțiunile logice-matematice, ca acțiuni reale sau interiorizate ale subiectului asupra obiectului (reunirea, disocierea, ordonarea sau seriarea, deplasarea etc.), se disting de acțiunile fizice, care modifică proprietățile concrete, de stare, fizico-chimice ale corpurilor, prin caracterul lor reversibil. În timp ce transformările produse în obiecte prin acțiuni fizice — oxidarea, alterarea etc. — pot fi compensate numai parțial, incomplet, rezultatele acțiunilor logice-matematice, de exemplu ale deplasării, ordonării sau împărțirii, pot fi anulate prin acțiuni inverse. Spunem că acțiunile logice-

⁶⁰ Kneale observă că distincția dintre enunțurile logice elementare și enunțurile întemeiate pe constatări faptice este o premisă a gândirii teoretice și a oricărei teorii științifice ca sistem deductiv. Ipotezele științifice nu ar putea fi evaluate prin raportare la datele de observație dacă între enunțuri nu ar exista relații logice care nu pot fi în principiu infirmate de către constatările faptice particulare. Dacă ar putea fi infirmat, de pildă, principiul contradicției ca relație logică, nu am mai putea determina existența unei contradicții (sau a unui acord) între ipotezele teoretice și datele experimentale și întreaga muncă a omului de știință ar fi lipsită de sens (vezi W.C. Kneale, *Distincția dintre empirie și aprioric în Logica științelor*, Editura politică, 1970, p. 408—409).

matematice se disting de cele fizice prin faptul că sînt susceptibile de compunere reversibilă.

Distincția dintre acțiunile logice-matematice și acțiunile fizice apare în dezvoltarea mintală individuală odată cu compunerea reversibilă a deplasărilor practice ale subiectului, în etapa senzomotorie a dezvoltării mintale, care precedă interiorizarea acțiunii, apariția gândirii și limbajului și, prin urmare, a cunoașterii în sensul restrîns, strict al termenului.

Prin asimilarea deplasărilor obiectelor materiale la structură de grup a deplasărilor practice ale subiectului, copiii în medie de la 14 la 18 luni construiesc schema obiectului permanent, adică anticipează conservarea obiectului care iese din câmpul vizual, ceea ce se vedește prin apariția la această vîrstă a conduitei de căutare a obiectului ascuns. Obiectul permanent sau conservarea obiectului

construirea acestui invariant, sugarul face distincție, pe plan comportamental, nu conceptual, între schimbările de poziție, legate de deplasare, ca acțiune logică-matematică reversibilă și schimbările de stare, ca transformări ireversibile, provocate de acțiunile fizice. Așadar, permanența obiectului care iese din câmpul vizual, ca anticipare necesară a informațiilor senzoriale, se realizează prin compunerea reversibilă a acțiunilor logice-matematice ale subiec-

Anticipările bazate pe determinarea invariantelor transformărilor produse de acțiunile logice-matematice se deosebesc prin ne-

riență uniformă și pot fi oricînd infirmate de noi observații. Anticipările necesare ale datelor de observație sînt legate de construirea unor invarianti ai transformărilor produse de acțiunile practice sau interiorizate ale subiectului, iată concluzia gnoseologică fundamentală care se desprinde din cercetările de psihologie genetică.

Primele anticipări necesare ale constatărilor perceptive apar încă în etapa senzomotorie a dezvoltării mintale. O cunoaștere logică-matematică, distinctă de cunoașterea fizică, se constituie numai odată cu apariția primelor operații logice-matematice, care sînt acțiuni logice-matematice interiorizate, caracterizate prin legi de totalitate (în primul rînd prin reversibilitate), exprimate în structura de grup.

Gîndirea, ca acţiune interiorizată, este la începuturile ei tot alît de inaptă să realizeze compuneri reversibile, să construiască invarianţi şi să elaboreze anticipări necesare ale constatărilor perceptive ca şi inteligenţa senzomotorie în primele luni de viaţă. Apariţia operaţiilor logice-matematice şi, prin urmare, a unei cunoaşteri logice-matematice elementare, distincte de cunoaşterea fizică, este rezultatul unei evoluţii îndelungate a gîndirii, în medie de la 2 la 7—8 ani. În această perioadă, gîndirea copilului este preoperatorie, incapabilă să compună reversibil acţiunile interiorizate, să realizeze deducţii elementare, să enunţe anticipări necesare ale constatărilor perceptive.

Iată un experiment semnificativ în această privinţă. Se prezintă subiecţilor de 5—6 ani un şir de jetoane (fise) sau butoni de culoare roşie şi li se cere să construiască un şir paralel dintr-un număr egal de jetoane albastre dintr-o grămadă pusă la dispoziţia lor. Construind al doilea şir, copiii afirmă egalitatea numărului de jetoane sau butoni din ambele şiruri pe baza constatării corespondenţei vizuale, termen cu termen, a elementelor din cele două

că nu s-au adăugat şi nu s-au sustras jetoane din cele două şiruri, afirmă totuşi că în şirul răsfiat există un număr mai mare de jetoane fiindcă este mai lung.

Cauza acestor răspunsuri ale unor subiecţi de 5—6 ani, uimitoare pentru un observator înclinat să creadă că operaţiile logice-matematice elementare se constituie odată cu gîndirea, este incapacitatea lor de a-şi compune reversibil deplasările ca acţiuni interiorizate. Pe planul acţiunii interiorizate, al gîndirii, nu s-a realizat încă desprinderea acţiunilor logice-matematice (cum este

materiale ale subiectului deja la 14—18 luni. Iată de ce pe planul gîndirii, al cunoaşterii aceşti subiecţi nu pot încă realiza cele mai elementare anticipări necesare ale datelor experienţei, cum sînt

prind anticipările subiecţilor în faza preoperatorie, prelogică a dezvoltării mintale sînt legate de faptul că gîndirea lor este centrată întotdeauna asupra unei singure acţiuni şi transformări, în timp ce cunoaşterea obiectivă este legată de descentrare, de anularea acţiunilor şi transformărilor interiorizate, gîndite prin compunerea lor cu acţiuni inverse, este legată de cunoaşterea invarianţilor acţiunilor şi transformărilor logice-matematice.

subiecții de 7—8 ani care compun în mod reversibil acțiunile logice-matematice, adică le compun ca acțiuni simultane, numai posibile, anulează, de exemplu, transformarea care are loc prin răsfirarea jetoanelor dintr-unul din cele două șiruri paralele, compunând răsfirarea, acțiunea directă de deplasare a jetoanelor ca acțiune interiorizată, cu o acțiune inversă, simultană, numai posibilă, și stabilesc astfel invarianța numărului de elemente din cele două colecții în raport cu schimbarea poziției în spațiu a elementelor.

În dezvoltarea mintală individuală, operațiile logice-matematice elementare sînt la început (între 7—8 și 11—12 ani) concrete, adică nu pot fi aplicate decît unor obiecte percepute sau reprezentate. Caracterul concret al operațiilor se vedește și în faptul că aceeași operație se exercită asupra unor determinări ale obiectului și nu se exercită asupra altora. Astfel, anticiparea conservării întregului, în cazul împărțirii întregului în părți (de exemplu în experimente de dizolvare a zahărului în apă), este realizată de subiect la 7—8 ani pentru cantitatea de substanță, la 9—10 ani pentru greutate și la 11—12 ani pentru volum. Înseamnă că forma operatorie nu s-a disociat încă de conținutul asupra căruia se a-

Odată cu apariția operațiilor formale, după 11—12 ani conservarea cantității de substanță, a greutății și a volumului în cazul împărțirii întregului constituie pentru subiecți invarianții aceleiași operații formale: compunerea acțiunii logice-ma-

transformare și asigură revenirea la punctul de plecare.

Desprinderea cunoașterii logice-matematice, ca o cunoaștere apriori care elaborează anticipări necesare ale datelor cunoașterii perceptive pe baza invarianțelor legați de compunerea reversibilă a acțiunilor logice-matematice interiorizate ale subiectului, de cunoaștere fizică, care se elaborează pe baza constatărilor perceptive, începe odată cu apariția primelor operații concrete și se încheie odată cu constituirea operațiilor formale, care marchează disocierea gândirii deductive de conținutul concret asupra căruia se aplică. Operațiile formale ne dau cunoștințe despre invarianții transformărilor pe care le suferă obiectele concrete, reale, ca obiecte oarecare, și formulează anticipări necesare ale constatărilor perceptive, care au un caracter universal. Rezultatele operațiilor logice-matematice formale sînt adevărate nu numai pentru toate obiectele reale, ci și pentru cele numai posibile.

Atunci cînd locul deducțiilor elementare asupra unor obiecte

și proprietăți concrete, percepute sau reprezentate este luat de gândirea ipotetică-deductivă, care derivă consecințe necesare din enunțuri ce descriu stări și situații posibile, se creează aparența că gândirea logică-matematică este independentă de experiență în sensul larg al termenului. Cum spune Piaget, dacă luăm în considerare numai acest stadiu final al evoluției mintale și nu...

..... reversibile ale acțiunilor logice-matematice concrete ale subiectului, logica formală și deducția matematică „par să constituie un domeniu autonom, acela al gândirii «pure», independente de acțiune”⁶¹

Punând în evidență relația dintre deducția formală și acțiune, studiul construcției structurilor cognitive în dezvoltarea mintală individuală dă o explicație genetică independenței formei logice-matematice a gândirii în raport cu conținutul cunoașterii, care este câștigat prin mijlocirea constatărilor perceptive, caracterului apriori al anticipărilor logice-matematice, posibilității unei cunoașteri apriori a obiectelor ca obiecte oarecare. Desprinderea și separarea acțiunilor logice-matematice reversibile ale subiectului asupra obiectului de acțiunile fizice care produc transformări ireversibile ale obiectului, în dezvoltarea mintală individuală, înseamnă desprinderea și separarea dintr-o rădăcină comună a două forme ale experienței și, respectiv, a două surse ale cunoașterii: 1) compunerea reversibilă a acțiunilor logice-matematice interiorizate ale subiectului asupra obiectului ca sursă a cunoștințelor logice-matematice elementare, care ne dau informații asupra obiectelor ca obiecte oarecare, 2) acțiunile fizice ale subiectului asupra realității, în primul rând acțiunile experimentale, care produc transformări ireversibile ale proprietăților obiectelor ce nu pot fi constatate decât prin percepție; constatățile perceptive ale rezultatelor acestor acțiuni constituie sursa cunoașterii fizice, a cunoașterii determinărilor și legilor particulare, specifice ale obiectelor și proceselor.

Cunoștințele logice-matematice elementare au un caracter apriori, fiindcă nu se elaborează pe baza constatărilor perceptive și nu pot fi infirmate niciodată de constatățile perceptive, de noile date de observație. Subiecții acceptă enunțul, ca cel despre invarianța cantității de substanță, a greutatei și volumului în cazul schimbării forme sau a împărțirii corpului ca întreg în părți sau despre ireversibilitatea unui amestec, în același fel în care acceptă o tautologie sau resping o contradicție logică.

⁶¹ J. Piaget, *Psihologia inteligenței*, p. 192.

Rezultatele cercetărilor de psihologie genetică infirmă interpretarea convenționalistă a caracterului apriori al enunțurilor logice și matematice, susținută de mulți logicieni de orientare neopozitivistă. Enunțurile logice-matematice elementare sînt ireducibile la tautologii, fiind cunoștințe veritabile, care ne dau informații despre obiectele reale ca obiecte oarecare, deși cunoștințe mai sărace în conținut decît cele fizice ; aceste enunțuri nu exprimă convenții ale limbajului, ci iau naștere pe baza coordonării acțiunilor subiectului ; principiul identității sau noncontradicției, considerate de gînditorii neopozitiviști drept convenții, sînt de fapt un reflex, accesibil introspecției, al construcției structurilor operatorii elementare.

Explicarea psihologică a posibilității cunoașterii apriori face posibilă totodată o delimitare netă de explicarea aprioristă a posibi-

litatea numărului de elemente din două șiruri de jetoane numai pe baza corespondenței optice pe verticală între jetoanele din cele două șiruri. La 7—8 ani subiecții conservă egalitatea numărului de jetoane în cazul deplasării lor, deci în lipsa corespondenței optice. Afirmarea egalității numărului elementelor din cele două

subiectului asupra obiectului.

Cercetările de psihologie genetică au permis caracterizarea psihologică a naturii activității raționale, pornind de la experiență, de la acțiune. Rațiunea se constituie în dezvoltarea mintală de la primele începuturi ale gîndirii conceptuale, legate de apariția limbajului pînă la încheierea procesului de construire a opera-

construcției structurilor operatorii ale gîndirii naturale, care se exprimă în capacitatea adolescentului și a adultului de a deduce în mod formal și de a determina posibilitățile logice-matematice ca un cadru general în care se desfășoară întreaga cunoaștere

Cunoașterea logică-matematică, apriori, își are sursa, în ultimă instanță, experiență, în acțiunile subiectului asupra obiectului, ca și cunoașterea fizică, aposteriori.

Vedem astfel cum studiul cu metode obiective, științifice, al construcției structurilor operatorii ale subiectului în dezvoltarea mintală individuală contribuie la o definire mai precisă a termenilor și a problemelor tradiționale ale teoriei cunoașterii (apriori-aposteriori), la elaborarea dialecticii ca teorie a cunoașterii.

7. Subiect și obiect în geneza imaginilor perceptive

Informațiile senzoriale asupra rezultatelor acțiunilor fizice ale subiectului asupra obiectelor constituie punctul de plecare și sursa cunoașterii fizice, a cunoașterii realității în diversitatea ei calitativă.

gnoseologic

locul al imaginilor senzoriale nu poate fi tranșată decât pe terenul investigației psihologice prin abordarea cu metode obiective de control a studiului mecanismelor perceptive.

Cercetările experimentale asupra mecanismelor producerii și corectării iluziilor vizuale, desfășurate pe baza unui studiu comparativ al evoluției iluziilor cu vârsta în marile etape ale dez-

văzut, de mult timp de filozofia cunoașterii: 1) este imaginea perceptivă o constatare pură? 2) este obiectivitatea imaginilor perceptive rezultatul contactului imediat subiect-obiect, a recepției și a înregistrării pasive de către subiect a acțiunii obiectelor sau, dimpotrivă, această obiectivitate se câștigă prin activitățile subiectului? Modul cum formulează Piaget⁶³ ceea ce el numește „problema epistemologică fundamentală a percepției” este un bun punct de plecare în examinarea răspunsurilor pe

⁶³ Vezi în această privință sinteza lui J. Piaget, *Les mécanismes perceptifs*, Paris, P.U.F., 1961.

⁶⁴ Vezi idem, *Les mécanismes perceptifs*, p. 17 și 18.

care le putem primi la aceste întrebări prin analiza semnificației generale a rezultatelor studiului psihogenezei mecanismelor perceptive: analiza genetică, arată Piaget, trebuie să răspundă la întrebarea dacă cunoștința perceptivă asigură un contact imediat între subiect și obiect, care a fost considerat de empirismul din toate timpurile ca fiind garanția fundamentală a obiectivității cunoștințelor, deci dacă obiectivitatea cunoștinței perceptive este dată sau se construiește și, dacă se construiește prin ce instrumente, prin ce mecanisme?

Rezultatele obținute mecanismelor perceptive arată că în măsura în percepția este produsul acțiunii a obiectului asupra subiectului, fără intervenția activităților subiectului, sau, mai precis, cu minimum de intervenție activităților subiectului, imagine deformată a obiectului.

Este cazul celor mai elementare fenomene perceptive, așa-numitele „efecte de câmp”, imagini perceptive care se obțin

câmpul vizual

câmpul vizual). Efectele de câmp, cele mai nemijlocite imagini perceptive, sînt și cele mai deformante și mai puțin adecvate obiectului. Ele nu furnizează, scrie Piaget, proprietățile obiectului, ci un amestec nediferențiat de aporturi ale subiectului și obiectului⁶⁴. Centrarea privirii asupra unui singur element din câmpul vizual este la originea acestor deformări, cunoscute sub numele de iluzii optice-geometrice primare.

Iluziile vizuale care caracterizează efectele de câmp, adică percepțiile rezultate din cel mai imediat contact subiect-obiect, sînt corecte prin „decentrare”, altfel zis printr-un ansamblu de activități perceptive ale subiectului, care realizează punerea în raport și coordonarea produselor centrărilor. Decentrarea compensează efectele deformante ale centrării în percepție. Fiecare centrare dînd naștere anumite deformări, care constă în supraaprecierea și subaprecierea anumitor elemente din câmpul urmează că prin coordonarea rezultatelor unui număr mare de centrări deformări se compensa reciproc după o schemă probabilistică. Decentrările, legate de activitățile perceptive, se realizează prin reglări care asigură o compensare incompletă, probabilistică a transformărilor, ca toate

⁶⁴ *Ibidem*, p. 451.

reglările studiate de cibernetică, spre deosebire de operații caracterizate prin compunere reversibilă, prin anularea transformărilor produse de acțiunea directă cu acțiunea inversă și construirea invarianților. Tocmai pe acest plan caracterizează Piaget diferențele dintre percepție și inteligență, definită prin tendința spre compoziții reversibile, aditive, asociative, care satisfac structura de grup⁶⁵. În domeniul fenomenelor perceptive nu se realizează, subliniază Piaget, o „reversibilitate integrală”, de unde rezultă deosebirea dintre „constanțele” perceptive elaborate prin activitățile perceptive și invarianții celor mai elementare operații⁶⁶. În același timp, Piaget atrage atenția și asupra analogiilor dintre activitatea perceptivă și inteligență. Decentrările și reglările datorate activităților perceptive sînt calificate ca „o activitate de comparare și de coordonare, înrudită cu cea a inteligenței”⁶⁷.

Decentrarea exprimă deci rolul activităților subiectului în elaborarea unei imagini perceptive adecvate raporturilor reale, obiective, adică mai puțin tributară punctului de vedere imediat al subiectului. urmare, „proprietățile obiectului, chiar în prezența sa, sînt atinse cu atît mai „obiectiv” cu cît subiectul dispune de cadre mediate mai bogate, nemijlocirea fiind, dimpotrivă, sursă de deformații, nu de informații...”⁶⁸.

Este astfel dovedită lipsa de temelie a concepției realismului naiv, proprie bunului-simț, despre raportul dintre imaginea perceptivă și obiect, ca un raport de la copie la original. Percepția nu este o copie a obiectului, fiindcă nu există o înregistrare exhaustivă a determinărilor obiectului în contactul dintre celulele organului receptor și elementele din câmpul vizual. Organul receptor înregistrează excitațiile care vin din câmpul vizual printr-un joc probabilistic de întîlniri. Orice imagine perceptivă este rezultatul realizării unui număr de întîlniri din totalul întîlnirilor posibile între elementele din câmpul vizual și celulele retinei. Aceste întîlniri sînt selecționate în mod probabilistic după modelul tragerii la sorți. Astfel imaginea perceptivă nu poate să fie niciodată o copie pasivă a obiectului perceput, o înregistrare completă a determinărilor sale. Orice imagine perceptivă, subliniază Piaget, este în raport cu obiectul o schiță incompletă și supusă corectării⁶⁹.

Coordonarea activităților perceptive progresează odată cu

⁶⁵ Vezi *Psihologia inteligenței*, p. 115—120.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 126—133.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 128.

⁶⁸ J. Piaget, *Les mécanismes perceptifs*, p. 303.

⁶⁹ *Ibidem*.

construirea structurilor inteligenței în dezvoltarea mintală : paralel cu această construcție se accentuează decentrarea și scad iluziile perceptive. Structurile inteligenței, pe măsura dezvoltării lor, îmbogățesc și orientează activitățile perceptive, astfel încît Piaget apreciază că „ar fi greu să spunem exact unde se oprește activitatea perceptivă și unde începe inteligența” ⁷⁰.

Rezultatele studiului psihogenetic evidențiază că, în etapele prelogice ale dezvoltării inteligenței, funcția de decentrare a structurilor logice este prefigurată de structuri mai slabe (senzorimotorii și intuitive), care le sînt izomorfe și care asigură coordonarea activităților perceptive; perceperea tot mai obiectivă a realității exterioare.

Pe parcursul dezvoltării mintale individuale de la schema senzomotorie a obiectului permanent pînă la structurile logice de conservare a cantității de substanță, a greutății și a volumului corpurilor în transformările fizice, funcția de decentrare a activităților perceptive marchează o evoluție continuă, concretizată în scăderea corespunzătoare a iluziilor.

turi logice este următorul : subiectul percepe în câmpul vizual trei segmente, A, B și C, de mărimi diferite, dar apropiate, și cunoaște inegalitățile $A < B$; $B < C$. Datorită centrării cu preponderanță a lui A în raport cu C, se produce însă iluzia că A este de dimensiuni egale cu C. Acest efect deformant al centrării este corectat de activități perceptive, orientate și conduse de o structură logică. Într-adevăr, schema tranzitivității ne permite să inferăm din relațiile de mai sus că $A < C$:

Cercetările experimentale au dovedit că cunoștința perceptivă se elaborează prin raportarea celor mai nemijlocite imagini senzoriale la schemele perceptive, care exercită o funcție de decentrare în raport cu efectele de câmp.

Orice percepție actualizează o anumită schemă perceptivă a subiectului la care este asimilată. De exemplu, centrarea unei figuri de formă cubică actualizează schema perceptivă a cubului, care coordonează ansamblul raporturilor vizuale pe care le-am putea obține prin fixarea succesivă a unui obiect în formă de cub din diferite poziții, anulînd iluziile provocate de centrarea privilegiată a anumitor elemente ale configurației spațiale a obiectului. O figură percepută sub un singur aspect va da, prin

⁷⁰ *Psihologia inteligenței*, p. 127.

intervenția schemei perceptive, o imagine perceptivă de ansamblu a figurii.

Intervenția schemelor perceptive și a anticipărilor logice în geneza imaginilor perceptive scapă conștiinței; iată de ce aceste imagini apar introspectiv ca nemijlocite. Cercetările psihogenetice experimentale dovedesc, prin urmare, că nu există în nici o etapă a dezvoltării mintale constatări senzoriale pure, fiindcă în nici o etapă a dezvoltării mintale nu există un subiect pur receptiv lipsit de orice structură care anticipează, organizează și corectează ceea ce este dat.

Aportul structurilor subiectului în geneza unei imagini perceptive adecvate obiectului este mai mic sau mai mare în diferitele etape ale dezvoltării mintale, fără a fi vreodată nul.

O imagine perceptivă a cărei elaborare nu este mijlocită de structuri ale subiectului, așa cum o imaginează atât empiriștii de acum două-trei secole, cât și cei din zilele noastre, este un concept-limită, un produs al abstractizării în aceeași măsură ca și ideea unei imagini perceptive care se găsește față de obiectul perceput într-un raport de la copie la original.

Empirismul consideră în mod eronat că structurile inteligenței, în general și structurile logice, în special, se aplică la organizarea unor cunoștințe senzoriale elaborate în prealabil independent de intervenția și de activitatea acestor structuri. Cu alte cuvinte, pentru empirism, structurile inteligenței, și în primul rând structurile logice, străine procesului de elaborare a cunoașterii perceptive⁷¹, reprezintă coordonări tardive ale acesteia. Epistemologia empiristă, inclusiv empirismul logic, se întemeiază pe presupunerea că există o frontieră absolută între înregistrarea perceptivă și activitatea logică, operațională a subiectului, între constatare și inferență. În timp ce în cazul inferențelor cunoștințele se dobândesc prin activitatea subiectului, în constatarea perceptivă, socot empiriștii, subiectul suferă pasiv presiunea constrângătoare a obiectului*.

Poziția empiristă, arată Piaget, poate fi caracterizată cu mai multă precizie prin răspunsul pe care îl dă la următoarea întrebare: „Structurile logice constituie forme sau coordonări care le sînt conferite diverselor ansambluri de cunoștințe deja cîștigate sau elaborate cu ajutorul unor instrumente străine sau anterioare în raport cu aceste structuri sau, dimpotrivă, toate instrumentele și

⁷¹ J. Piaget, *Le rôle de la notion d'équilibre dans l'explication en psychologie*, în *Six études de psychologie*, Geneva, Gauthier, 1964.

* Conceptul empirist de experiență este un obiect ideal. Constatarea pură presupune o regresie la nesfîrșit în abstracția față de orice element inferențial care intervine în elaborarea cunoștințelor perceptive.

procedeele de formare a cunoștințelor prezintă la toate nivelele (adică de la percepție și asociație) structuri mai mult sau mai puțin izomorfe cu aceste structuri logice. La o asemenea problemă, empirismul logic a furnizat un răspuns clar în sensul primei ramuri a alternativei : ar exista, de o parte, cunoștințe experimentale a căror achiziție, fiind datorată percepției, ar fi prin însuși acest fapt străine logicii ; logica ar interveni, pe de altă parte, după aceea ca limbaj care exprimă și coordonează cunoștințe cîștigate independent de ea. Știm, desigur, că empirismul logic a evoluat mult din epoca în care reducea lectura experienței la o înregistrare a „enunțurilor-protocol”, iar logica la o pură sinteză. Dar el a păstrat în mod firesc tradiția dualismului dintre experiență și logică, fără care ar fi încetat să mai fie un empirism” ⁷²

Afirmarea existenței unei constatări senzoriale pure, liberă de

logiei cunoașterii, care a fost infirmată de rezultatele cercetărilor

imaginilor perceptive și dialectică în măsura în care ele probează că nu există constatare pură, independentă de structurile raționale, operatorii ale gândirii. În procesul elaborării imaginilor perceptive, senzorialul și raționalul se întrepătrund, constituind o unitate a contrariilor.

Calificînd gnoseologia empirismului logic, care izolează metafizic și opune una alteia ca entități exterioare operația rațională și constatarea perceptivă, ca „dualistă”, Piaget subliniază că datele psihogenezei pot fi integrate numai de o gnoseologie care pornește de la principiul că este imposibil să căpătăm o cunoștință despre un conținut oarecare fără structurarea datului de către forme logice sau prelogice, care comportă cel puțin un izomorfism parțial cu logica ⁷³. Este vorba de o gnoseologie care valorifică elementul viabil al raționalismului apriorist (orice cunoștință este produsul asimilării datului la structurile subiectului cunoscător, structuri care nu derivă din percepție), dar se distanțează în aceeași măsură de apriorism ca și de empirism, în primul rînd afirmînd pe temeiuri experimentale că intervenția structurilor subiectului în elaborarea imaginilor perceptive nu zădărnicește obiectivitatea lor, adec-

⁷² A. Yonckeheere, B. Mandelbrot și J. Piaget, *La lecture de l'expérience*, Paris, P.U.F., 1958.

⁷³ *Six études de psychologie*, p. 120.

varea lor la obiect, ci, dimpotrivă, o asigură, și, în al doilea rând, evidențiind că aceste structuri nu sînt date o dată pentru totdeauna, ci se construiesc pe baza interiorizării schemelor de coordonare a acțiunilor subiectului. Originea structurilor subiectului în interacțiunea subiect-obiect asigurarea obiectivității imaginilor perceptive.

Senzațiile și percepțiile sînt, cum sublinia Lenin, imagini subiective ale realității obiective. Punctul de vedere al materialismului dialectic asupra conținutului obiectiv al imaginilor senzoriale se opune idealismului subiectiv și se delimitează ferm de punctul de vedere al realismului naiv.

Idealismul subiectiv neagă existența unei realități obiective, materiale, care „transcende” stările de conștiință ale subiectului, senzațiile și percepțiile. „Elementele lumii” sînt percepții de întindere, presiune, formă, culori, tonuri, gusturi, mirosuri etc. „Nu corpurile dau naștere senzațiilor, ci complexe de senzații formează corpurile”, iată o formulare fără echivoc a punctului de vedere al idealismului subiectiv, dată de E. Mach. Analiza critică făcută de Lenin unor forme clasice ale idealismului subiectiv, ca filozofia lui Berkeley, în lucrarea sa *Materialism și empiriocriticism* își păstrează actualitatea și pentru variantele sale mai noi, din ce în ce mai rafinate. Existența realității obiective, a lucrului în sine independent de procesul cunoașterii, este prima condiție a posibilității imaginilor senzoriale. Filozofia nu poate face abstracție de faptul elementar că imaginile senzoriale sînt rezultatul acțiunii realității obiective asupra organelor de simț. Idealismul subiectiv nu poate să dea socoteală nici de alt fapt fundamental al practicii, al vieții, de conținutul obiectiv al imaginilor senzoriale. „Dacă nu există pe lume decît senzațiile, dacă corpurile sînt complexe de senzații, este clar că avem în fața noastră un subiectivism filozofic, care implică în mod inevitabil negarea adevărului obiectiv”⁷⁴ Principiul idealismului subiectiv este în contradicție nu numai cu punctul de vedere al practicii curente, ci și cu premisele cele mai clementare ale oricărei cercetări științifice, ca, de pildă, existența obiectivă a relațiilor cauzale. Lenin sublinia în *Materialism și empiriocriticism* lipsa de temel a pretențiilor machismului și a altor forme mascate ale idealismului subiectiv, cum este filozofia „imanenței”, de a exprima exigențele spiritului științific modern. Acest lucru a fost recunoscut chiar și de gînditorii cu evidente tendințe pozitivistice, legați din anumite puncte de vedere de tradiția ma-

⁷⁴ V.I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, Editura P.M.R., 1948.

chistă. Subliniind că știința este incompatibilă cu postulatele idealismului subiectiv, fiindcă implică afirmarea caracterului obiectiv al cauzalității și al legilor naturii, M. Schlick scria : „Ar fi într-adevăr un dogmatism orb și nefolositor dacă numai pentru a menține propoziția *esse=percipi* am răsturna cele mai fundamentale presupoziii (*Voraussetzungen*) ale oricărui cercetător fără alt motiv decât frica de «lucru în sine». De îndată ce această temă se dovedește nefundată, întreaga poziție (idealist-subiectivă — *n.n.*) este lipsită de orice suport” ⁷⁵

Respingînd idealismul subiectiv, materialismul ca poziție filozofică în general, și materialismul dialectic îndeosebi, depășește în același timp punctul de vedere al realismului naiv. Realismul simțului comun care precedă reflecția gnoseologică ⁷⁶ confundă, de fapt, imaginea perceptivă a obiectului cu obiectul perceput. În viziunea sa, lucrurile cu însușirile lor se repetă ca atare, nemodificate în conștiință. Orice lucru este gândit în două exemplare :

sînt confundate cu însușirile spațiului intuitiv; în primul rînd însușirile spațiului vizual (optic) ⁷⁷. Or, a încerca să ne reprezentăm senzorial-intuitiv determinările lucrurilor accesibile reflectării senzoriale, așa cum sînt ele în sine, este ceva tot atît de lipsit de sens ca și a ne întreba, de pildă, cum se aude un ton pe care nu-l aude nimeni sau cum arată un lucru pe care nimeni nu-l percepe.

Percepțiile sînt imagini subiective ale realității obiective, fiindcă sînt produsul activității organismului, a creierului și a organelor de simț. Ele sînt cauzate de acțiunea obiectelor exterioare asupra simțurilor, dar sînt în același timp efectul unor procese care au loc în sistemul nervos, a proceselor care au loc în creier datorită acțiunii obiectelor exterioare asupra simțurilor.

Detașîndu-se de realismul naiv, concepția materialismului dialectic asupra raportului dintre imaginea senzorială și obiect se opune nu numai idealismului subiectiv, ci și concepțiilor hierogli-

⁷⁵ M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlin, 1925, p. 204.

⁷⁶ Inceputurile reflecției gnoseologice de la Democrit la J. Locke sînt marcate de o detașare crescîndă de realismul naiv, care își găsește o expresie clară în teoria calităților primare și secundare a lui Locke.

⁷⁷ Percepțiile spațiale sînt diferite pentru fiecare organ de simț. Avem un spațiu vizual, unul al pipăitului (tactil), unul al mișcării (kinestezie) etc.

fiste, agnostice, concepții după care senzațiile și percepțiile nu sînt decît simboluri ale obiectelor exterioare, cu funcții utilitare, adaptative, semne lipsite de orice analogie sau echivalență cu obiectele pe care le desemnează. „Teoria simbolurilor” a lui Helmholtz, de pildă, criticată de Lenin în *Materialism și empiriocriticism*⁷⁸, a luat naștere prin raportare critică la realismul naiv, subliniind caracterul subiectiv al imaginilor senzoriale. Ceea ce desparte concepția materialismului dialectic, așa cum este formulată de Lenin, de orice variantă a „teoriei simbolurilor” nu este sublinierea caracterului subiectiv al senzațiilor și al percepțiilor, ci afirmarea faptului că acestea sînt imagini ale obiectelor percepute.

Cum înțelege materialismul dialectic conținutul obiectiv al imaginilor senzoriale? După cum am văzut, imaginile senzoriale obiective se delimitează de iluzii (care sînt rezultatul unui amestec nediferențiat de aporturi ale subiectului și de aporturi ale obiectului) tocmai prin existența unui raport de corespondență între obiectul percepției și conținutul imaginii perceptive. Există, de pildă, o corespondență între imaginile perceptive obiective despre forme și mărimi spațiale, pe de o parte, și mărimile și formele spațiale obiective, pe de altă parte. În cazul senzațiilor de culoare, gust, miros, temperatură, a senzațiilor tactile etc., criteriul obiectivității lor este existența unui raport de corespondență între caracteristicile obiective, fizico-chimice, ale corpurilor și caracteristicile senzațiilor ca trăiri subiective. Subliniind această idee, Lenin îl citează în *Materialism și empiriocriticism* pe K. Kautsky, care scria: „Faptul că văd verde, roșu, alb se explică prin facultățile vederii mele. Dar faptul că verdele diferă de roșu vădește un ce existent în afara mea, vădește reale diferențe între lucruri”⁷⁹. Afirmînd, prin urmare, conținutul obiectiv al imaginilor senzoriale, afirmăm că orice deosebiri în lumea subiectivă a imaginilor senzoriale (făcînd abstracție de deosebiri individuale sau de grup, determinate de factori fiziologici și psihosociali în care are loc actul perceperii obiectelor, factori ce pot genera diferite tipuri de deformări și de iluzii) corespunde unei deosebiri în lumea obiectivă, că orice schimbări în conținutul imaginilor noastre senzoriale corespund unor schimbări în lucrurile percepute. În acest sens susține materialismul dialectic că percepțiile ne dau informații despre realitatea obiectivă, că percepțiile sînt imagini subiective ale realității obiective.

⁷⁸ Vezi V.I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, cap. IV, paragraful 6, „Teoria simbolurilor sau hieroglifelor și cum e criticat Helmholtz”.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 226—227.

8. Nivelele de cunoaștere și modalități de abstractizare

Cunoașterea fizică, spre deosebire de cunoașterea logică-matematică elementară, care ne dă cunoștințe despre obiecte ca obiecte oarecare, include toate cunoștințele despre proprietățile de stare ale obiectelor, despre legile specifice ale proceselor realității naturale, sociale și mintale. Sursa ultimă a acestor cunoștințe sînt constatările perceptive asupra rezultatelor acțiunilor fizice, experimentale ale subiectului asupra obiectelor, precum și asupra interacțiunilor dintre obiecte *.

8. 1. Conceptul de cunoaștere perceptivă.

a dezvoltării mintale, înainte de apariția gândirii și limbajului. Ca stări de conștiință, senzațiile și percepțiile sînt trăiri ale subiec-

putem să-i transmitem imaginile noastre asupra diferitelor culori). Dimpotrivă, cunoștințele senzoriale, ca informații intersubiective, comunicabile ale subiectului despre stările reale, sînt întotdeauna propoziții care afirmă sau neagă ceva despre ceva.

G. Klaus⁸⁰ subliniază că percepția, ca trăire subiectivă, nu poate fi adevărată sau falsă. Ea există sau nu, ca și lucrurile reale. Numai propozițiile despre stările reale, formulate pe baza informațiilor perceptive, pot fi adevărate sau false. De exemplu, este o constatare perceptivă o propoziție care afirmă că obiectul cutare, într-un anumit moment al timpului și în condiții determinate, are următoarele proprietăți sensibile, perceptibile. Nu există cunoștințe incomunicabile, cunoștințe în afara semnelor limbii în general. Cu-

* Relația dintre cunoașterea fizică și acțiune este pusă în evidență și de faptul că începuturile științelor naturii sînt legate de folosirea experimentului.

* * *Spezielle Erkenntnistheorie*, Berlin, 1960.

noașterea, în toate formele ei, este, cum s-a arătat, inseparabilă de limbă ca sistem de semne cu semnificații intersubiective.

A percepe nu înseamnă încă a cunoaște. Elaborarea cunoașterii perceptive este legată de procese care asigură traducerea informației codificate în percepție într-un limbaj intersubiectiv⁸¹. Ca trăiri, ca fapte de conștiință, senzațiile și percepțiile constituie doar premise ale cunoașterii.

Cunoașterea perceptivă este primul nivel al cunoașterii, baza pe care se construiesc celelalte nivele, nivelul empiric și nivelul teoretic al cunoașterii fizice. Enunțurile generale, empirice sau teoretice, se verifică, pe de altă parte, cum se va vedea, prin raportarea la constatări perceptive asupra rezultatelor acțiunilor practice, experimentale ale subiectului asupra realității. Considerăm, în acord cu alți autori marxiști⁸², că în acest sens poate fi înțeleasă și interpretată cunoscuta notație leninistă: „De la intuirea vie la gândirea abstractă și de la ea la practică — aceasta este calea dialectică a cunoașterii adevărului, a cunoașterii realității obiective”⁸³. Dealtfel contextul în care este formulată această afirmație indică că Lenin are în vedere mișcarea cunoașterii de la concret la abstract și de la abstract la concret și nu susține, prin urmare, existența unei cunoașteri senzoriale, anterioare și exterioare cunoașterii raționale, logice.

Obiectînd împotriva considerării sensibilității și gândirii drept două trepte distincte ale cunoașterii, logicianul sovietic V.A. Smirnov precizează, printre altele, că toate cunoștințele noastre în sensul îngust al cuvîntului, adică tot ce este apreciat ca adevărat sau fals, iau forma unor judecăți. De aceea în afara gândirii nu există cunoaștere omenească propriu-zisă. Rezultatul experienței senzoriale, pentru a fi cunoaștere, trebuie atras în sfera gândirii și formulat într-o limbă sau alta⁸⁴.

Cunoștințele sau constatările perceptive exprimă într-o limbă naturală, în limba de toate zilele sau în limba unei discipline științifice, informații despre ansamblul determinărilor individuale ale obiectelor și ale stărilor reale; accesibile percepției senzoriale, despre raporturile spațiotemporale (dispoziție spațială, simultaneitate, succesiune) dintre evenimentele care intră în cîmpul observației. Obiectul cunoașterii perceptive este realitatea în bogăția

⁸¹ Vezi C. Popa, *Cunoaștere și comunicare*, în *Determinism și cunoaștere*, Editura politică, 1968, p. 264.

⁸² Vezi G. Klaus, *Spezielle Erkenntnistheorie*; V. A. Smirnov, *Nivele de cunoaștere și etapele procesului cognitiv*, în *Logica științei*, Editura politică, 1970.

⁸³ V. I. Lenin, *Culete filozofice*, E.S.P.L.P., 1936, p. 140.

⁸⁴ *Logica științei*, p. 62.

și într-un moment al timpului, adică acum și aici (*hic et nunc*).

Multe fapte, evenimente și însușiri pot fi deduse, adică cunoscute fără mijlocirea constatărilor perceptive. Stările reale au însă întotdeauna determinări individuale, specifice, întâmplătoare, care nu pot fi derivate din conceptele și din corelațiile empirice elaborate prin generalizare și abstractizare atât la nivelul cunoașterii comune, cât și la nivelul cunoașterii științifice. Asimilarea realității, în toată bogăția determinărilor ei concrete individuale accesibile cunoașterii perceptive, la rețeaua enunțurilor și a conceptelor generale este întotdeauna parțială, incompletă. Cunoașterea perceptivă rămâne singura cale prin care obținem informații despre determinările realității concrete care nu pot fi deduse din conceptele și din legile empirice sau teoretice.

În procesul cunoașterii științifice, cunoașterea perceptivă, ca bază și punct de plecare al întregii cunoașteri fizice, se realizează prin observație. Observația desemnează o cunoaștere perceptivă

Informațiile obținute printr-o observație unică cuprind elemente

jurul unei medii), cât și oscilațiile statistice ale instalațiilor de observație și de experimentare, precum și ale etaloanelor cu ajutorul cărora se realizează măsurătorile. Prin prelucrare statistică, datele de observație sînt epurate de elemente subiective și întâmplătoare. Un enunț observațional obținut prin prelucrarea statistică a rezultatelor actelor individuale de observație ne dă o informație mai obiectivă despre determinările reale ale obiectului observat și măsurat decât fiecare înregistrare observațională individuală. Pentru a stabili un fapt de observație, cercetătorul prelucrază statistic un mare număr de date de observație⁸⁵. Observa-

atomii sau moleculele, ci efectele existenței lor. Cunoașterea unor fenomene și procese reale este posibilă numai prin efectele pe care

⁸⁵ Vezi A.I. Rakitov, *Die statistische Interpretation eines Fakts und die Rolle statistischer Methoden beim Aufbau empirischen Wissens*, in *Studien zur Logik der Wissenschaftlichen Erkenntnis* (trad. din l. rusă), Berlin, 1967.

le produc în acel nivel al realității, accesibil observației științifice într-un moment istoric dat. Fenomenele și procesele care nu produc asemenea efecte sînt „incognoscibile”, dar nu principial, ci în raport cu tehnicile și cu instrumentele de observație ale unei epoci istorice.

Constatările perceptive, atît cele realizate spontan, cît și cele care au loc în procesul observației, sînt raportate la cunoștințele logice-matematice elementare ale subiectului, care exprimă anticipări necesare ale determinărilor proprii tuturor obiectelor reale în calitate de obiecte oarecare. Prima condiție a obiectivității oricărei cunoștințe perceptive este acordul ei cu anticipările logice-matematice elementare ale subiectului. Cînd constatările care se produc în contactul perceptiv subiect-obiect intră în contradicție cu aceste anticipări, înseamnă că ele sînt deformate, neadecvate obiectului și trebuie supuse corectării. S-a stabilit pe experimentale că subiecții refuză în mod progresiv să considere ca reale evenimentele care contrazic rezultatele operațiilor⁸⁶

În funcție de faptul dacă posedă sau nu anumite structuri logice-matematice, subiectul este capabil să facă anumite anticipări necesare și, în funcție de aceste anticipări, el acceptă sau nu acceptă anumite constatări. Un subiect ipotetic pur receptiv, înregistrator, lipsit de orice structură mintale (un asemenea subiect nu există, după cum am văzut, nici în stadiile cele mai primitive ale dezvoltării mintale) acceptă drept obiective adecvate obiectului datele perceptive rezultate din contactul imediat și actual al subiectului cu obiectul. Un asemenea subiect ipotetic nu posedă capacitatea de a face disocierea dintre ceea ce este posibil și imposibil din punct de vedere logic-matematic. Modelul empirist al cunoașterii are în vedere tocmai un asemenea subiect, care înregistrează pasiv acțiunea obiectelor asupra simțurilor. Datele psihogenetice probează însă că toate informațiile obținute contactul perceptiv actual și imediat obiectul sînt confruntate cu anticipările elaborate prin funcționarea structurilor logice-matematice, controlate și corectate pe baza acestor anticipări. Anticipările logice-matematice circumscriu zona posibilului și constituie condiții *apriori* ale obiectivității cunoașterii perceptive. Admiterea unui element *apriori* în raport cu cunoașterea fizică nu are nimic comun cu apriorismul, care consideră formele *apriori* ca independente de orice interacțiune subiect-obiect și apreciază că intervenția lor în elaborarea

⁸⁶ Vezi, de pildă, J. Piaget și B. Inhelder, *La g n se de l'idée de hasard*

rea cunoștințelor după sine: imposibilitatea cunoașterii „lucrului în sine”. Constatările care ies din zona posibilității logice-matematice sînt considerate de subiectul care posedă structuri operatorii, ca *apriori* false, eronate, neadecvate obiectului, înaintea oricărei verificări empirice. Pentru un subiect înzestrat cu structuri operatorii, toate evenimentele viitoare care pot fi gîndite sînt fie posibile, fie necesare, fie imposibile din punct de vedere logic-matematic. Cunoașterea fizică își însușește realitatea în cadrul posibilității logice-matematice formale. Realitatea accesibilă cunoașterii perceptive apare pentru subiectul capabil să elaboreze anticipări logice-matematice ale constatărilor perceptive, ca posibilitate realizată dintr-o sferă largă de posibilități.

Constatările perceptive sînt raportate nu numai la cadrele foarte largi pe care le reprezintă cunoștințele *apriori*, logice-

8.2. Interacțiunea dialectică a nivelelor cunoașterii

de la constatările perceptive, cu precizarea că relația genetică dintre constatările perceptive și teorii este mijlocită de generalizările empirice. Pe de altă parte, semnificația cognitivă a constatărilor perceptive este dată numai prin raportarea lor la noțiunile cunoașterii comune, la conceptele și la ramurilor empirice sau teoretice ale științelor.

Noțiunile cunoașterii comune, preștiințifice sînt desemnate de mulți autori termenul de reprezentări generale. Spre

atinge o generalitate deplină; nu ne putem, de pildă, reprezenta un triunghi în general care să echilateral, isoscel sau scalen, după cum nu ne putem reprezenta un cîine, în general, care să nu aparțină unei rase anumite. Știința introduce termeni care desemnează noțiuni cu un conținut bine determinat și de-

limitat. Deși gândirea științifică se sprijină constant pe reprezentări, noțiunile științifice nu posedă de fapt, datorită preciziei și generalității lor, un echivalent intuitiv.

În viața de toate zilele, cunoașterea este în primul rând recunoaștere, comparare a datelor senzoriale cu reprezentările generale pe care se întemeiază gândirea științifică. Psihologul american I.S. Bruner⁸⁷ a cercetări semnificative asupra rolului pe care îl au noțiunile limbii de toate zilele în elaborarea și interpretarea constatărilor perceptive.

Perceperea unui obiect sau a unei proprietăți înseamnă în mod curent identificarea, recunoașterea lor de către subiect. Prin raportarea indicilor perceptivi la noțiunile care constituie vocabularul principal al limbii de toate zilele, subiectul decide dacă ceea ce percepe este un obiect sau altul. Recunoașterea obiectului este rezultatul unei astfel de decizii, care se realizează, în general, inconștient. Odată ce am recunoscut obiectul perceput, adică am stabilit, de pildă, apartenența lui la o clasă, transformăm asupra cunoștințele pe care le avem despre această clasă de obiecte și putem formula diferite previziuni empirice.

În cazul că obiectul nu se comportă așa cum am prevăzut, presupunem că am făcut o identificare greșită și reluăm procesul recunoașterii obiectului, străduindu-ne să acumulăm un număr cât mai mare de indici perceptivi, pentru a realiza de data aceasta o identificare corectă. Dacă indicii perceptivi sînt neîndestulători pentru recunoașterea obiectului sau dacă acest obiect este cu necunoscut colectivității sociale sau unui individ, cu alte cuvinte dacă în limba lor nu sînt stocate informații cu privire la acest obiect, are loc reacția interogativă: „Ce este aceasta?”. Examinarea amănunțită a obiectului trebuie să ne ducă, în primul caz, la recunoașterea lui și, în al doilea caz, la elaborarea unei noi noțiuni empirice. Orice noțiune empirică nouă ia naștere prin raportarea informațiilor senzoriale noi la rețeaua de concepte a limbii de toate zilele, care sintetizează rezultatele activității de cunoaștere a generațiilor. În viața curentă, de fiecare zi, în mai mare măsură decît în știință, oamenii acceptă greu constatări perceptive care intră în conflict cu cunoștințele dobîndite printr-o experiență îndelungată. Pe drept cuvînt se spune că vede minuni numai cel care crede în ele.

În știință, datele de observație primesc semnificație cog-

⁸⁷ Vezi I.S. Bruner, F. Bresson, A. Morf și J. Piaget, *Logique et perception*, Paris, P.U.F., 1958.

tivă, se transformă în „fapte științifice”, numai prin raportarea la concepte teoretice, la diferite teorii explicative. Pasteur sublinia că o descoperire științifică nu constă niciodată într-o constatare, ci în acordarea unei semnificații noi unei constatări făcută prin observație. Imunitatea, ca fapt de observație, era, de cunoscută

Tucidide

vestind despre ciuma de la Atena din vremea lui Pericle, că cei care supraviețuiseră bolii îi îngrijeau pe cei bolnavi. Această constatare a devenit un fapt științific abia odată cu elaborarea teoriei imunității care o explică. Datele de observație nu există ca fapte științifice decât prin raportare la teorii științifice. „Trebuie să fii un bun savant pentru a sesiza un fapt” (Alain).

O transformare revoluționară în domeniul teoriei științifice atrage după sine și schimbarea semnificației constatărilor obser-

Semnificația unui experiment, de pildă valoarea lui crucială, nu apare decât în raport cu anumite teorii. Cu alte cuvinte, experimentul este un răspuns la o problemă teoretică⁸⁸. Adeseori în știință, „formularea unei probleme este mai esențială decât

greu de imaginat, fiindcă sînt legate de idei teoretice radical noi. Semnificația cognitivă a datelor de observație se constituie în raport cu ideile teoretice, după cum noile ipoteze se constituie pe baza unor observații care sînt în contradicție cu teoriile acceptate la un moment dat. În acest sens, K. Popper scrie că „știința pornește de la probleme și nu de la observații, aceasta deși observațiile pot suscita o problemă, în special dacă sînt observații neașteptate, adică dacă ele intră în conflict cu așteptările sau cu teoriile noastre”⁸⁹. Pentru a înțelege activitatea omului

⁸⁸ Einstein (vezi *Evoluția fizicii*, p. 62), comparîndu-l pe cercetătorul naturii cu detectivul, subliniază că problema celui de-al doilea este dată, pe cînd primul trebuie să formuleze o problemă înainte de a elabora o

⁸⁹ Ibidem, p.

⁹⁰ K. Popper, *Adevăr, raționalitate și progresul cunoașterii științifice*,

de știință este esențial să nu trecem cu vederea „faptul fundamental că tocmai prin intermediul teoriilor noastre noi învățăm să observăm, adică să punem întrebări care duc la observații și la interpretarea acestora. În acest mod sporește cunoașterea noastră observațională”⁹¹

Întreaga istorie a științei, subliniază K. Popper⁹², infirmă punctul de vedere empirist după care observația precedă ipoteza, formulată pe baza datelor de observație prin operații inductive, cum sînt clasificarea, asocierea, generalizarea etc. Orice observație științifică se produce în realitate într-un „orizont de așteptare”, constituit din ipotezele și din teoriile formulate sau acceptate de cercetător. Cînd observațiile nu corespund acestor așteptări, ele determină în cele din urmă revizuirea ipotezelor și a teoriilor acceptate și formularea unui nou orizont teoretic în care distrugerile provocate de aceste observații sînt reparate. Vechile ipoteze și teorii au avut un rol pozitiv, fiindcă au făcut posibile noile observații și, prin urmare, noile ipoteze. O observație științifică nu se poate produce decît în cadrul unui orizont

care nu își găsește un corespondent real în istoria științei și a cunoașterii în general.

Engels compara în prefața la volumul al II-lea al *talului* cotitura pe care a făcut-o Marx în economia politică prin descoperirea dublului caracter al muncii concretizate în marfă cu cea făcută de Lavoisier în chimie prin răsturnarea teoriei flogisticului. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, chimiștii ca Priestley și Scheele au produs experimental oxigenul, au constatat că acesta dispare cînd un corp este ars și au interpretat aceste date pe baza teoriei flogisticului, numind oxigenul aer deflogisticat. „Priestley și Scheele — scrie Engels — preparaseră oxigenul, dar nu știau peste ce anume au dat”. Ei „rămaseră prizonieri ai categoriilor flogistice”, așa cum le-au găsit la predecesorii lor. În mîinile lor, elementul care avea să răstoarne întreaga concepție flogistică și să revoluționeze chimia nu folosea la nimic. Lavoisier a dat o interpretare radical nouă acestor date de observație, descoperind oxigenul. „El a stabilit mai întîi că noua varietate de aer este un element chimic nou, că la ardere nu misteriosul flogistic părăsește corpul care arde, ci că acest element nou se combină cu corpul... Și chiar dacă Lavoisier

⁹¹ Ibidem, p. 151.

⁹² Vezi articolul *Naturgesetze und theoretische Systeme*, în *Theorie und*

nu ar fi preparat oxigenul concomitent cu ceilalți și independent de ei, cum a susținut mai târziu el, rămîne totuși descoperitorul propriu-zis al oxigenului, spre deosebire de ceilalți, care nu au făcut decît să-l prepare, fără să bănuiască măcar ce anume au preparat. În ceea ce privește teoria plusvalorii, între Marx și predecesorii săi raportul este același ca între Lavoisier și Priestley și Scheele. Existența părții din valoarea produsului pe care o numim acum plus valoare, a fost stabilită mult timp înaintea lui Marx; ba s-a și arătat în mod mai mult sau mai puțin clar, din ce constă ea și anume din produsul acelei munci pentru care cel ce și-o însușește nu a plătit nici un echivalent. Mai departe, nu a ajuns însă nimeni”²³

Un caz particular al interacțiunii dintre constatarea observațională și teorie îl reprezintă folosirea aparatelor în observația

ifice care a stat la baza construirii aparatului.

obținute la nivelele superioare ale cunoașterii. Empirismul este tributar unei viziuni metafizice asupra construcției științei proprii

constituirea
„faptelor”.

Punctul de vedere al empirismului, cel puțin al empirismului clasic, asupra construcției științei este punctul de vedere al bunului-simț. Putem folosi de aceea cu deplină îndreptățire o comparație din viața de toate zilele pentru a-l caracteriza: constatările observaționale sînt temelia pe care se clădesc nivelele superioare

susțin; constituirea și existența temeliei nu depinde însă de nivelele superioare pe care le susține și le face posibile.

a conceperii metafizice a dezvoltării cunoașterii, după modelul cau-

²³ K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 24, București, Editura politică, 1967, p. 21—22.



zilității liniare, propunându-și ca program epistemologic fie derivarea tuturor categoriilor cunoașterii comune, științifice din datele senzoriale, pornind de la un punct inițial zero în care spiritul este tabula-rasa (empirismul clasic începând cu Locke și Hume), sic determinarea sensului enunțurilor științifice despre stările reale prin reducerea lor la date de „observație pură”, exprimate în așa-numitele „propoziții-protocol”, empirismului logic, dezvoltat îndeosebi de membrii „cercului de la Viena”.

„Faptele pure” ca început absolut al cunoașterii, pe care gânditorii empiriști le-au invocat ca etalon cu ajutorul căruia am putea măsura limitele și valoarea oricărei cunoașteri teoretice*, sînt în realitate un caz-limită ideal în raport cu desfășurarea reală a procesului cunoașterii. În nici un moment al istoriei sale reale,

teoretice, în nici un moment al istoriei reale a cunoașterii nu există „fapte pure”, în a căror elaborare și interpretare să nu intervină cristalizări conceptuale ale unei activități cognitive prealabile. „Ar fi greșit să credem că propozițiile care conțin numai termeni de observație nemijlocită sînt un produs al experienței pure, sînt propoziții „fundamentale” pure, cum înclinau să creadă la timpul lor pozitivistii. Aceste propoziții includ în componența lor un anumit element care nu este dat de observația respectivă. Într-adevăr, acest element suplimentar provine din adoptarea unui sistem lingvistic, sistem care nu este pur convențional, în cadrul căruia sînt formulate propoziții destinate să înregistreze rezultatele

matizare a realității cercetate ; aceste modalități stau la baza actualului de observare însuși, dîndu-i un conținut categorial, ridicînd rezultatele experienței senzoriale în sfera gândirii”⁰⁴

În timp ce concepția empirismului clasic asupra cunoașterii este centrată pe abstractizare și pe analiză, menite să explice geneza și constituirea etajelor superioare, teoretice ale cunoașterii pornind de la constatări pure, empirismul secolului al XX-lea, în primul rînd empirismul logic, tinde să respingă orice explicație genetică a conceptelor și a principiilor științelor prin inducție și

* Atragem atenția că încercarea de a determina și de a fixa limite absolute ale cunoașterii științifice care se exprimă într-un mod particular, specific în empirismul clasic, în pozitivismul lui Comte și în neopozitivismul secolului al XX-lea este urmarea necesară a punctului de vedere metafizic despre existența unor „fapte pure”.

⁰⁴ V.A. Smirnov, *Nivelele de cunoaștere și etapele procesului cognitiv*. În *Logica științei*, p. 64.

abstractizare. Empirismul modern, de nuanță convenționalistă, nu respinge numai teoria inducției și abstractizării, proprie empirismului clasic, ci și orice preocupări de explicație genetică a nivelurilor superioare, teoretice ale cunoașterii științifice, la cîmpul metodologiei, epistemologiei și logicii științei, considerînd că domeniul preocupărilor acestor discipline se limitează la cercetarea procesului de confirmare și de verificare a enunțurilor teoretice.

Dacă explicarea genetică tradițională a construcției etajelor superioare ale cunoașterii ne apare astăzi incapabilă să dea socoteală de constituirea conceptelor și a legilor unei științe teoretice, o viziune genetică asupra cunoașterii întemeiată pe o nouă teorie a abstractizării este în aceeași măsură esențială într-o concepție dialectică, integratoare asupra cunoașterii, ca și evidențierea rolului teoriilor științifice în determinarea semnificației cognitive a datelor de observație. Etajele superioare ale cunoașterii fizice se constituie și se revizuiesc pe baza acumulărilor și a transformă-

inferioare.

Procesul dialectic al cunoașterii se realizează în cadrul unei interacțiuni circulare a marilor nivele : constatări perceptive, schematizări empirice și construcții teoretice în cadrul unei mișcări în dublu sens, de la concret la abstract, care are loc printr-o

în interpretarea datelor de observație și în elaborarea faptelor științifice, cît și demersurile prin care are loc confruntarea teoriei cu faptele, verificarea enunțurilor teoretice, precum și realizarea funcțiilor cognitive ale teoriei, care explică, corectează și lărgeste, cum vom vedea, cunoașterea empirică.

8. 3. Cunoașterea empirică și limitele ei

colectivități sociale, inclusiv al celor mai înapoiate din punct de vedere cultural care au fost studiate pînă în prezent, include și construcții teoretice, explicative, care se referă la entități și la procese inobservabile. Explicațiile mitice sînt un exemplu în această privință. Oamenii nu au respectat, nu respectă și nu vor respecta, probabil, niciodată recomandările pozitivistice de a trece la formu-

larea explicațiilor teoretice numai atunci când există premise pentru elaborarea unor teorii științifice în măsură să satisfacă cele mai severe exigențe metodologice. Explicația faptelor cunoscute este o năzuință fundamentală a omului din toate timpurile ca ființă integrală, care nu întreține numai raporturi nemijlocit practice, strict utilitare, cu universul său natural și social. Trebuie să distingem de aceea riguros explicația teoretică în general de teoriile științifice.

Cunoașterea științifică a realității s-a constituit și se constituie pe baza conceptelor naive ale limbii de toate zilele, pe care le-am numit și reprezentări generale. Pe măsură ce se constituie și se dezvoltă, o știință supune criticii conceptele naive ale cunoașterii comune, preștiințifice (de exemplu conceptul de corp în fizică). Până când teoriile științifice ating nivelul unei expuneri strict axiomatice, ele acceptă și folosesc, în general necritic, unele noțiuni naive ale gândirii comune. Pe de altă parte, științele se detașează de cunoașterea comună nu numai la nivelul cunoașterii teoretice, ci și la nivelul cunoașterii empirice, elaborând clasificări și tipologii, corelații (regularități), numite și legi empirice, analogii empirice etc.

Dacă constatările perceptive exprimate în limbajul de observație sînt fapte individuale, generalizările empirice sînt fapte de ordin general.

Cunoașterea empirică se constituie pe baza datelor de observație prin activități mintale, cum ar fi analiza și abstractizarea, compararea și generalizarea. Noțiunile empirice asupra lucrurilor sau obiectelor, fixate în cuvintele limbii de toate zilele, se formulează, cum a arătat încă Locke⁹⁵, pe baza constatărilor senzoriale despre inseparabilitatea în timp și spațiu sau solidaritatea anu-

observația, sînt legate în spațiu și timp. Dar ele exprimă și inseparabilitatea acestor însușiri, înmănuncherea lor constantă, faptul că ele sînt elemente ale unui tot, ireductibil la aceste însușiri considerate izolat, și tocmai acest tot este desemnat în vorbirea de toate zilele prin cuvîntul „obiect”, „lucru” sau „ființă”. Practica socială, în diferitele ei forme concrete, permite să se verifice solidaritatea internă a însușirilor care constituie comprehensiunea noțiunii empirice despre un lucru (obiect) sau o ființă și să se deosebească, în contexte determinate, însușirile întîmplătoare, accidentale și însușirile inalienabile, definitorii.

⁹⁵ J. Locke, *Esau asupra intelectului omenesc*, vol. I, București, Editura științifică, 1961, p. 276—277.

Noțiunile empirice iau naștere prin desprinderea, în datele observației individuale, a ceea ce este comun de ceea ce este singular (clase de obiecte, însușiri și relații generale repetabile). Munca gândirii în producerea abstracțiilor empirice constă, în primul rând, în identificarea asemănărilor și deosebirilor. Abstracțiile despre clase de obiecte, lucruri sau ființe, exprimă un invariant în trecerea de la un element al clasei la altul. Notele care constituie comprehensiunea unei clase sînt formulate prin inducție-amplificatoare, printr-un salt al gândirii de la unii la toți, de la o parte a membrilor unei clase, care intră în câmpul observației, la totalitatea membrilor clasei. Aceste note pot fi contrazise de noile date de observație și, în acest caz, este necesară reformularea noțiunilor empirice.

Conceptele empirice de toate zilele se constituie printr-o abs-

concept empiric, ca cel despre un anumit fruct, este legat de anumite practici ale comunităților omenești : alimentare, agricole, chiar magice la comunitățile înapoiate⁹⁶.

Conceptele empirice sînt rezultatul unui „decupa! conceptual”

în general și ale diferitelor forme ale practicii sociale, care generează necesități practice și interese teoretice specifice. Sistemul de noțiuni pe care îl exprimă limba unei comunități sociale reflectă determinările istorice și locale ale practicii sociale, particularitățile schimbului comunității cu natura, ale producției în primul rând, ale relațiilor și ale instituțiilor sociale. Înțelegerea faptului că noțiunile empirice sînt rezultatul unei activități care implică alegerea, opțiunea, dar nu o opțiune arbitrară, ci una determinată de factori social-istorici, ne detașează în același timp de punctul de vedere contemplativ al empirismului radical, care reduce cunoașterea la o constatare pasivă și pune în umbră rolul factorului activ, al practicii social-istorice în constituirea noțiunilor empirice, ca și de idealismul gnoseologic, care absolutizează rolul factorului activ, conceput speculativ, nu ca activitate „senzorială” practică, susținînd că noțiunile empirice creează, nu exprimă diferențele dintre lucruri. Aceeași realitate poate fi exprimată, în diferitele ei determinări,

⁹⁶ Vezi L. Althusser, *Pour Marx. Sur la dialectique materialiste*, Paris, Fr. Maspero, 1966.

prin diferite scheme de diferențiere empirică și deosebirile dintre limbile naturale⁹⁷ și limbile „speciale” care iau naștere în cadrul limbilor naturale, precum și evoluția istorică a limbilor naturale, constituie o dovadă în acest sens, dar aceste scheme au o determinare obiectivă, social-istorică. Limbajele meseriilor, ale specialiștilor în diferite domenii de activitate (tehnică, medicină etc.) ilustrează, de exemplu, secțiunea pe care o operează conceptele empirice prin realitate, delăsând însușiri interesante, importante din punctul de vedere al unei activități practice, foarte diferite de la un domeniu de activitate la altul. Tehnicile empirice eficace au premers mult dezvoltării științei. Există, desigur, forme de activitate omenească, practici și tehnici care au luat naștere și iau naștere pe baza științei, dar cele mai multe au avut o istorie științifică. Amintim în acest sens o mare varietate de tehnici de producție empirice, meseriile, metodele empirice de selecție și de hibridare a plantelor și animalelor, medicina științifică ș.a.m.d.

nate de interese îngust și imediat utilitare, ci și de exigențe intelectuale, cognitive, condiționate de un anumit nivel general de dezvoltare a practicii sociale, a culturii și a raporturilor sociale. În gândirea numită „sălbatică”, aceste exigențe se exprimă, de pildă, în elaborarea unor sisteme de clasificare complex articulate: diferite triburi cu un nivel tehnic și economic foarte scăzut cunoscute sau mii de specii de plante⁹⁸ și de animale care nu prezintă nici un interes economic (de exemplu reptilele). Interesul membrilor unor asemenea comunități pentru cunoașterea lumii plantelor depășește pe cel al vizitatorilor din lumea civilizată dacă nu sînt botaniști. Toate tehnicile fundamentale cunoscute încă din neolitic — olăritul, țesătoria, agricultura, domesticirea animalelor — implică dezvoltarea cunoașterii dincolo de limitele utilității imediate, îngust concepute. Curiozitatea ca dorință de cunoaștere, observația sistematică și verificarea ideilor prin experimentare sînt însușiri intelectuale care s-au dezvoltat înainte de apariția diviziunii dintre munca fizică și munca intelectuală și au făcut posibile mari cuceriri tehnice la comunitățile care nu au cunoscut această diviziune.

Determinate de practica social-istorică, conceptele empirice evoluează odată cu dezvoltarea practicii sociale. În introducerea *Manuscriselor economice din 1857—1858*, Marx sublinia condiționarea istorică a unor abstracții, cum este, de exemplu, munca.

⁹⁷ Vezi, de pildă, Cl. Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*.

⁹⁸ Vezi Cl. Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*.



Munca, înțeleasă ca muncă în general, în afara oricărei determinări concrete, este o categorie foarte modernă, care corespunde unei producții de mărfuri dezvoltate. „Indiferența față de un fel de muncă determinat presupune o totalitate foarte dezvoltată de feluri de muncă reale, dintre care nici unul nu mai este predominant“. Și mai departe : „Acest exemplu cu munca demonstrează în mod grăitor că pînă și cele mai abstracte categorii cu toate că, tocmai datorită caracterului lor abstract, sînt valabile pentru toate epocile — reprezintă, în însăși determinarea acestei abstracții, în aceeași măsură produsul unor condiții istorice și posedă valabilitate deplină numai pentru aceste condiții și în cadrul lor“⁹⁹.

Spre deosebire de cunoașterea comună, știința empirică ia naștere prin demersuri și procedee conștiente, formulate în reguli metodologice. Astfel conceptele și legile empirice formulate de discipoli științifice experimentale iau naștere prin analiza și generalizarea protocoalelor de observații. Un exemplu de corelație empirică desprinsă prin analiza protocoalelor de observație este dependența dintre starea comutatoarelor și starea becului electric în cazul unei rețele electrice¹⁰⁰.

Funcția practică a cunoașterii empirice este legată în primul rînd de elaborarea legilor sau corelațiilor empirice¹⁰¹, care ne permit să formulăm previziuni asupra desfășurării proceselor naturale și sociale, să anticipăm rezultatele activității noastre și să

ruginirea metalelor în contact cu aerul, influența diferitelor alimente și substanțe asupra organismului etc.

Prin inducția amplificatoare, prin generalizarea datelor de observație, nu putem cunoaște legile cauzale, relațiile universale și necesare. Corelațiile empirice elaborate prin inducție, chiar atunci cînd se întemeiază pe un număr foarte mare de constatări concordante, pe o experiență uniformă foarte întinsă, nu dobîndesc decît o probabilitate foarte mare, adică certitudine practică. În principiu, ele pot fi oriînd infirmate de noi constatări factice, observaționale.

Analiza limitelor cunoașterii empirice din acest punct de vedere a fost făcută încă de D. Hume. Critica conceptului de cauza-

⁹⁹ K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, p. 678—679.

¹⁰⁰ Vezi V.A. Smirnov, *Nivelele de cunoaștere și etapele procesului cognitiv*, în *Logica științei*, p. 87—92.

¹⁰¹ J.S. Mill caracterizează cîteva demersuri inductive tipice ale gândirii cunoscătoare, elaborînd și dezvoltînd un proiect, care este schițat încă în *Noul organon* al lui Bacon.

litate este legată la el de evidențierea și de respingerea unei supoziții esențiale a empirismului necritic, posibilitatea de a ajunge prin inducție generalizatoare și amplificatoare la cunoașterea unor relații necesare și universale, cum sînt relațiile cauzale. Ceea ce numim în vorbirea curentă o relație cauzală între două evenimente, conchidea Hume, nu reprezintă de fapt decît sentimentul de obișnuință generat de o experiență uniformă, care ne face să așteptăm ca după producerea primului eveniment să aibă loc cel de-al doilea, presupunînd că viitorul va semăna cu trecutul.

Referindu-se la *Dialectica naturii*, la critica făcută de Hume conceptului de cauzalitate, Engels aprecia ca întemeiată concluzia gînditorului scoțian cu privire la imposibilitatea de a cunoaște relații universale și necesare, cum sînt relațiile cauzale, pe baza constatărilor perceptive, adică prin inducție amplificatoare. „Observația empirică nu poate demonstra niciodată în mod satisfăcător cauzalitatea. Post-hoc și nu propter-hoc”. Și mai departe: „E drept că succesiunea regulată a anumitor fenomene din natură poate da naștere reprezentării de cauzalitate: căldura și lumina care apare odată cu soarele; dar acesta nu constituie o dovadă, și în această măsură scepticismul lui Hume avea dreptate să afirme că regularitatea unui post-hoc nu poate funda niciodată un propter-hoc” ¹⁰²

Criticînd totodată scepticismul lui Hume pe baza introducerii punctului de vedere al practicii în teoria cunoașterii, Engels sublinia că practică milenară a omenirii, în primul rînd practica producției, a muncii, dovedește că există relații interne, cauzale, nece-

anumite schimbări în realitate prin activitatea lor implică existența unor relații cauzale obiective. Succesul acțiunilor umane planificate, premeditate de transformare a realității nu poate fi explicat altfel. Referindu-se la muncă și la experiment, Engels nota că, „dacă eu pot realiza un post-hoc, acesta devine identic cu un propter-hoc”. Căci „nu constatăm numai că o anumită mișcare este urmată întotdeauna de alta, ci că putem face să apară o anumită mișcare, creînd condițiile în care ea se produce în natură... Prin aceasta, prin activitatea omului, poate fi fundamentată reprezentarea de cauzalitate, reprezentarea că o mișcare este cauza altei mișcări” ¹⁰³. Engels dă în continuare exemple de producere a anumitor efecte prin activitatea umană și conchide că „aici scep-

¹⁰² K. Marx și F. Engels, *Opere complete*, vol. 20, p. 527—528.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 527.

ticul nici nu mai poate să spună că din experiența de pînă acum nu rezultă că și data viitoare va fi la fel” 104.

Dacă activitatea practică de fiecare zi, spre deosebire de simpla observație empirică, dovedește că între anumite evenimente și schimbări, care se succedă regulat în timp, există relații de determinare cauzală, de producere și de generare ; ea nu este, în schimb, suficientă pentru a face posibilă cunoașterea legilor cauzale, care explică observațiile uniforme pe care le fac oamenii asupra relațiilor dintre fenomenele naturii și asupra rezultatelor acțiunilor lor. Trebuie să distingem net între faptul că practica, activitatea umană indică existența unor relații cauzale necesare între anumite schimbări și evenimente accesibile observației (corpurile încălzite se dilată, aerul face metalele să ruginească etc.) și cunoașterea legilor naturii, care explică schimbări constatate prin observație și provocate premeditat în activitatea practică. Putem determina prin activitatea practică doar că există o relație necesară între un complex de factori și o anumită schimbare, pentru că putem obține cauzal această schimbare atunci cînd dorim și ori de cîte ori dorim, producînd prin activitatea noastră acest complex de factori. Aceasta revine, în ultimă instanță, la punerea în valoare a faptului binecunoscut că acțiunile eficace și tehnicile corespunzătoare au precedat mult orice încercare de analiză științifică a realității. Tocmai acesta ni se pare că este punctul de vedere pe care se situează Engels cînd face critica scepticismului și agnosticismului din punctul de vedere al criteriului practicii.

doctrina agnostică în forma în care ea cunoscuse răspîndirea în Anglia în a doua jumătate a secolului trecut, face următoarea remarcă semnificativă : „Aceasta-i fără îndoială, un fel de a vedea lucrurile, care pare a fi greu de contrazis pe calea simplei argumentări. Dar, mai înainte ca oamenii să fi argumentat, ei au acționat. «La început a fost fapta». Și fapta omenească rezolvase greutățile cu mult înainte ca ingeniozitatea omenească să le fi inventat” 105

cesitatea anumitor rezultate ale acțiunilor noastre se realizează într-o etapă ulterioară a cunoașterii, legată, cum vom vedea, de

¹⁰⁴ Ibidem, p.

¹⁰⁵ Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 22, București, Editura politică, 1965, p. 209.

demersuri cognitive și de modalități de abstractizare esențial diferite de cele prin care se constituie cunoașterea empirică.

Știința în sensul cel mai tare al termenului este cunoașterea unor relații universale și necesare. Enunțurile generale formulate prin inducția amplificatoare, ca demers de la unii la toți, și previziunile care pot fi formulate pe baza acestor enunțuri sînt doar probabile și nu necesare.

Atunci cînd rezultatele obținute prin inducție au o probabilitate foarte mare, ele sînt, cum am arătat, certe doar din punct de vedere practic, dar lipsite de necesitate din punct de vedere logic. Se poate spune, în lumina cercetărilor moderne de logică inductivă¹⁰⁶, că în concepția lui Hume empirismul clasic și-a cîștigat conștiința critică, conștiința consecințelor radicale pe care le implică teza că toate enunțurile generale iau naștere din constatățile perceptive, din datele de observație, prin inducție amplificatoare: negarea sceptică a posibilității întemeierii unor enunțuri necesare și universale despre realitate, cum sînt enunțurile despre legi cauzale. De la Hume și pînă azi, gînditorii empiriști consecvenți și-au asumat în mod conștient această consecință. Iată ce scria în această privință L. Wittgenstein în 1922: „Nu se poate conchide în nici un fel din existența unei stări de lucruri oarecare din existența unei stări de lucruri total diferite. Noi nu putem deduce evenimentele viitoare din cele prezente. Credința în raporturi de la cauză la efect este o superstiție”¹⁰⁷.

Reducînd cunoașterea științifică la cunoașterea empirică, la enunțuri generale obținute prin inducție amplificatoare lipsite de necesitate și universalitate, care pot fi oricînd infirmate de noile date de observație, teoria și metodologia empiristă a cunoașterii a intrat în conflict cu existența unei științe teoretice a naturii. Acest conflict, care se produce inevitabil în cazul adoptării unei poziții empiriste consecvente, a fost semnalat încă de Kant. Kant recunoștea că Hume l-a trezit din somnul dogmatic, fiindcă a arătat cu toată claritatea că pe baza generalizării constatărilor perceptive, a experienței în sensul curent al termenului, nu putem întemeia enunțuri necesare și universale despre realitate, enunțuri pe care Kant le numea judecăți sintetice *a priori*. Or, știința teoretică, matematizată a naturii, al cărei model era pentru Kant mecanica newtoniană, cuprindea tocmai asemenea enunțuri. Dacă o asemenea știință există, gîndea Kant, analiza epistemologică trebuie să-i explice posibilitatea. Posibilitatea cunoașterii teoretice

¹⁰⁶ Vezi R. Carnap, *Obiectul logicii inductive*, în *Logică și filozofie*, Editura politică, 1966, p. 248.

¹⁰⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1961, p. 67.

nu poate fi explicată în cadrul filozofiei empiriste a cunoașterii, iată concluzia pe care a tras-o Kant din critica făcută de Hume conceptului de cauzalitate, concluzie care revine continuu ca un motiv fundamental în *Critica rațiunii pure*.

Kant are meritul istoric de a fi pus problema explicării posibilității cunoașterii teoretice în centrul teoriei cunoașterii. Putem aprecia că, cel puțin sub acest aspect, raționalismul kantian și postkantian a fost și este mai aproape de realitățile cunoașterii științifice decât empirismul. Făcând această apreciere, nu ignorăm interpretarea aprioristă dată de Kant și de neokantieni științei matematizate a naturii, nici tendințele de interpretare subiectivistă a demersurilor constructive care intervin în elaborarea cunoașterii teoretice, tendințe ce se manifestă la unii gânditori neoraționaliști din secolul nostru, ca L. Brunschvicg.

care se bucura de mare răspândire printre naturaliștii vremii sale, a fost apreciat de Engels ca o teorie a cunoașterii care corespundea unei științe empirice, preteoretice. În notele lui din *Dialectica naturii*¹⁰⁸, Engels sublinia naivitatea epistemologică a celor care considerau științele naturii ale timpului drept inductive, apreciind că aceasta înseamnă a fixa cunoașterii limite pe care le-a depășit demult, odată ce a luat naștere o știință teoretică, care formulează legi caracterizate prin necesitate și universalitate. Prin urmare,

și epistemologic perimat, în contradicție cu practică curentă a științelor teoretice ale naturii. Această apreciere este valabilă în și mai mare măsură în raport cu știința zilelor noastre.

Despre limitele cunoașterii empirice trebuie să vorbim și în alt sens. Este adevărat că, din trecutul îndepărtat și pînă astăzi, pe baza cunoștințelor empirice au fost elaborate multe tehnici și procedee practice eficace. Pe de altă parte însă, cunoașterea empirică, care acceptă ca atare, fără critică, datele de observație, ceea ce este intersubiectiv în aceste date (invariant în trecerea de la un observator la altul) rămîne deseori la nivelul aparenței și formulează corelații false, în contradicție cu raporturile reale.

După cum se știe, sublinierea deosebirii dintre aparență și esență și depreciera cunoașterii empirice pe temeiul că rămîne la nivelul aparențelor înșelătoare a fost o temă fundamentală a

¹⁰⁸ K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 523—530.

filozofiei naturii de inspirație raționalistă. Reacția oamenilor de știință pozitivă împotriva filozofiei naturii a fost justificată în măsura în care aceasta nu depășea datele de observație și experimentale, ci renunța pur și simplu să țină seama de ele, elaborând teorii speculative sterile, dacă nu chiar pur verbale, în diferitele variante ale teoriei „calităților ascunse”. „Cînd ni se spune că fiecare specie a unui lucru este înzestrată cu o însușire specifică prin care acționează și produce efecte vizibile, cu aceasta nu s-a spus nimic; cînd însă din fenomene se deduc două sau trei principii generale și apoi se arată cum urmează din aceste principii clare însușirile și acțiunile lucrurilor corporale, acesta este un

progres în cunoașterea naturii, chiar atunci cînd cauzele acestor principii nu sînt cunoscute” (Newton, *Optica*). Newton opune unei forme sterile, degenerate a filozofiei naturii principiile unei științe teoretice, opune unei explicații pur verbale și lipsite de valoare de cunoaștere o explicație care lărgeste cunoașterea și poate fi verificată prin consecințele ei. Atunci cînd o disciplină științifică se află încă în stadiul empiric, în stadiul descrierii și clasificării, mărginindu-se să formuleze corelații empirice, con-

ția teoretică și anticîpează uneori principii teoretice care vor deveni verificabile într-o etapă ulterioară a dezvoltării cunoașterii științifice (de exemplu atomismul, principiul conservării substanței și energiei, evoluționismul etc.): Odată însă cu constituirea unei teorii științifice verificabile asupra unui domeniu de fenomene ale naturii, teoriile filozofice speculative asupra acestor fenomene își pierd valoarea, justificarea și funcția pozitivă în dezvoltarea cunoașterii. Referindu-se la necesitatea unui etaj teoretic explicativ, care să ofere „un tablou de ansamblu al conexiunii naturale... pe baza faptelor furnizate de însăși știința empirică a naturii”, Engels scrie: „Înainte sarcina de a da un astfel de tablou revenea așa-numitei filozofii a naturii. Ea putea realiza aceasta numai înlocuind conexiunile reale, necunoscute prin altele ideale și fanteziste, completînd faptele care lipseau cu creații ale minții și umplînd locurile goale numai cu ajutorul imaginației. Procedînd astfel, ea a avut cîte o idee de geniu, a anticipat cîte o descoperire ulterioară, dar totodată a produs și destul de multe absurdități și nici nu putea fi altfel”. Și Engels conchidea că odată cu dezvoltarea unei științe teoretice a naturii, „filozofia naturii este definitiv lichidată”¹⁰⁹.

¹⁰⁹ F. Engels, *L. Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, Editura politică, 1965, p. 294.

apreciere este valabilă în egală măsură pentru raportul dintre știința teoretică a societății și filozofia speculativă a istoriei.
nivelul cunoașterii empirice

sînt deformări ale raporturilor reale, legate de activitățile cognitive ale subiectului. În acest caz este vorba de faptul că, în realitatea concretă, sensibilă, accesibilă observației, lucrurile sînt în general mascate de determinări întîmplătoare, intersecția unei multitudini de serii cauzale independente. Datorită interacțiunilor complexe prin care se exprimă conexiunea universală, acțiunea legilor în realitatea sensibilă este pusă în umbră de factori perturbatori. Raporturile esențiale nu sînt date la suprafața fenomenelor. Dacă am putea suprima printr-o acțiune experimentală, practică, toți factorii perturbatori, dacă am putea produce realmente obiecte și condiții ideale, legile proceselor naturale și sociale ar fi accesibile observației directe. Dacă aparența și esența ar coincide, spunea Marx, știința ar fi inutilă.

Prin urmare, o îndepărtare de realitatea sensibilă, de realitatea concretă în toată bogăția determinărilor ei, o reconstrucție mentală a realității pornind de la supoziții ideale, reconstrucție în abstracție condițiile reale — factori per-

concret la abstract nu se îndepărtează dacă este justă (iar Kant,

valoare etc.; într-un cuvînt toate abstracțiile științifice serioase, nu absurde) reflectă natura mai profund¹¹⁰. Dacă legile universale și necesare există și se manifestă particular și întîmplător, ele nu pot fi cunoscute prin considerarea realității sensibile ca atare, doar schematizată, epurată de determinări individuale, așa cum se exprimă ea în cunoașterea empirică.

Tocmai fiindcă abstracțiile empirice sînt mai degrabă rezultatul unei activități analitice decît constructive a gîndirii, cunoașterea empirică poate doar să despartă ceea ce nu este despărțit în realitatea concretă, adică individual de ceea ce este comun indivizilor și cazurilor individuale, să considere determinările generale ale obiectelor și proceselor în mod separat, dar nu poate desprinde legea de ansamblul interacțiunilor în care se manifestă, al factorilor perturbatori care o ascund, o maschează în realitatea sensi-

¹¹⁰ V. I. Lenin, *Culete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 140.

bilă. Prin urmare, faptul că la nivelul cunoașterii empirice sistemul dominați adeseori de aparențe opuse legilor reale exprimă în același timp natura realității sensibile și limitele modalității analitice de abstractizare, prin care se constituie cunoașterea empirică.

De la mecanica lui Galilei și Newton, științele teoretice ale naturii s-au constituit prin formularea unor principii în contradicție cu datele observației curente, sau, altfel spus, sînt false din punct de vedere empiric. O comparație între fizica aristotelică și fizica galileană-newtoniană este concludentă în acest sens.

Einstein și Infeld încep cartea lor *Evoluția fizicii* cu o astfel de comparație. În acord cu bunul-simț * și cu opinia curentă, Aristotel susținea că viteza unui corp este proporțională cu impulsul pe care i-l imprimă o forță exterioară. Prin urmare, corpul aflat în mișcare, conchidea Aristotel, se oprește cînd forța care-l împinge își încetează acțiunea. Formulînd pe baza analizei teoretice legea inerției, o relație falsă din punct de vedere empiric, ca orice lege teoretică, Galilei a dovedit că viteza și accelerația corpului nu este proporțională cu impulsul pe care-l primește de la o forță exterioară. „Faptul nou descoperit de Galilei este: un corp care nu este nici împins, nici tras sau acționat altcumva, sau, pe scurt, dacă nici o forță exterioară nu se exercită asupra lui, acesta rămîne în repaus sau se mișcă uniform și rectiliniu, adică cu aceeași viteză de-a lungul unei drepte. Astfel, viteza nu indică dacă asupra unui corp acționează sau nu forțe exterioare” ¹¹². De asemenea principiul relativității formulat de Galilei este în contradicție cu obișnuințele de gîndire formate în experiența curentă, în viața de fiecare zi, și nu poate fi înțeles și aplicat decît atunci cînd eliminăm presupuziția intuitivă a existenței unui sistem de referință

... Creația științifică a lui Marx în primul rînd în domeniul economiei politice evidențiază și ea însemnătatea depășirii aparențelor legate de observația empirică. Apreciînd perspectiva propriilor sale descoperiri teoretice contribuțiile înaintașilor și ale contemporanilor, Marx opunea orientarea economiei politice clasice reprezentate de Smith și Ricardo, pe care o aprecia tocmai fiindcă a elaborat concepte teoretice lipsite de semnificație pe observației empirice, concepte care constituie un pas înainte în cunoașterea legilor producției de mărfuri și a econo-

* Deși mult mai conservatoare, simțul comun și evidențele sale cunoscute și ele o evoluție istorică.

¹¹² A. Einstein și L. Infeld, *Evoluția fizicii*, Editura tehnică, 1937, p. 11.

miei capitaliste, a economiei politice vulgare, care acceptă necritic drept fapte științifice raporturile economice așa cum se prezintă observației curente, de toate zilele și cum se oglindesc în conștiința agenților producției capitaliste. Calificând toate concepțiile economice care porneau de la asemenea „fapte” drept vulgare, Marx sublinia distanța care desparte știința, în sensul deplin și strict al cuvântului, de cunoașterea empirică, dominată de iluziile și de aparențele unei observații neinstruite și necorijate de rezultatele analizelor teoretice.

Semnificativ și actual din punct de vedere epistemologic în critica pe care o face Marx economiei politice vulgare este în primul rând sublinierea faptului că reprezentarea deformată a raporturilor reale, aici ca și în cazul concepțiilor eronate din fizică amintite mai sus, nu este rezultatul desprinderii gândirii de reali-

Un caz tipic în această privință este ceea ce Marx a numit fetișismul mărfii: conceperea unor raporturi sociale drept proprietăți naturale ale lucrurilor. În viziunea fetișistă, mărfurile posedă valoarea ca o însușire naturală, capitalul produce prin însușirile sale intrinseci profitul, pământul produce rentă etc. Acest mod de a vedea lucrurile se impune în mod firesc conștiinței comune, fiindcă raporturile economice dintre oameni se prezintă observației ca raporturi dintre lucruri, ca însușiri ale
o expresie

te, arată Marx, este posibilă numai prin desprinderea de realitatea sensibilă, prin introducerea unor concepte și distincții conceptuale

lor ca un raport social.

Subliniind însemnătatea punerii în valoare a principiilor gno-seologice implicate în creația teoretică a lui Marx, necesitatea analizei din acest punct de vedere a *Capitalului*, Lenin indica ca relevante pentru înțelegerea distanței care separă cunoașterea fenomenului de cunoașterea esenței, cunoașterea empirică de cunoașterea teoretică conceptele „preț și valoare, cerere și ofertă versus «valoare» = «muncă cristalizată»,
muncă”¹¹³.

¹¹³ V. I. Lenin, *Culete filozofice*, p. 208.

9. Noțiuni empirice și „obiecte ideale”.

Modalitatea analitică și constructivă de abstractizare

Deosebirea dintre cunoașterea empirică și cunoașterea teoretică poate fi caracterizată din punct de vedere logic ca deosebire între două limbaje sau nivele ale limbajului: limbajul construcțiilor empirice și limbajul construcțiilor teoretice ¹¹⁴.

Limbajele empiric și teoretic se deosebesc între ele prin raportul lor cu limbajul de observație, care conține numai propoziții ce consemnează fapte individuale. Limbajul empiric se construiește pe baza limbajului datelor de observație. Termenii limbajului empiric, chiar dacă nu se pot defini termenii limbajului de observație, sînt legați de acești termeni sau pot fi traduși în acești termeni prin intermediul așa-numitelor propoziții reductive ¹¹⁵.

Limbajul construcțiilor teoretice include termeni care nu pot fi traduși în termenii datelor de observație. Acești termeni se numesc „obiecte ideale”. Obiectele ideale sau teoretice, ca „punct geometric”, „punct de masă”, „gaz ideal”, „corp absolut negru”, „sistem absolut închis”, „mesaj fără perturbări” etc., spre deosebire de noțiunile empirice, sînt clase vide, adică noțiuni care nu cuprind în extensiunea lor nici un obiect real. Mai precis, sînt clase vide relativ la domeniul empiric, spre deosebire de noțiunile contradictorii din punct de vedere logic, care sînt vide atît în domeniul empiric, cît și în cel teoretic.

În realitatea concretă cunoscută empiric, pot exista numai obiecte cu însușiri apropiate de cele desemnate de obiectele ideale. Prin urmare, obiectele ideale desemnează determinări care, atribuite obiectelor reale, dau naștere întotdeauna la enunțuri false. Este fals că un gaz real este ideal, adică compus din molecule infinit de mici absolut elastice care interacționează numai în cazul ciocnirilor, sau că un corp real este absolut negru, adică absoarbe întreaga energie radiantă și nu emană sau nu lasă să treacă nici cea mai mică cantitate de energie ¹¹⁶.

La prima vedere, pentru cel neavizat poate să pară paradoxal faptul că în științele care studiază realitatea, în ramurile teoretice ale științelor naturii și științelor sociale, sînt folosite în mod

¹¹⁴ Vezi V. A. Smirnov, *Nivelele de cunoaștere și etapele procesului cognitiv în Logica științei*.

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ A. L. Subbotin, *Idealisierung als Mittel wissenschaftlichen Erkenntnis*, in *Studien zur Logik der wissenschaftlichen Erkenntnis*, Berlin, 1957.

de vedere teoretic, fizica, astronomia, chimia, sînt formulate cu referire la obiecte ideale, nu la obiecte observabile nemijlocit. Natura de obiecte ideale a unor termeni fundamentali ai limbajului științelor teoretice moderne a fost probată și negativ de eșecul încercărilor reduționiste de traducere a acestor termeni în predicate de observație.

În cadrul empirismului logic, în prima lui etapă de dezvoltare, îndeosebi în lucrările lui Carnap din deceniul al patrulea, a fost elaborat un program de reducere a conceptelor teoretice la predicate de observație prin mijlocirea propozițiilor de reducere. La baza acestui program stătea punctul de vedere numit „reduționism”, după care semnificația unui termen științific poate fi caracterizată prin reducerea lui la predicate de observație. Sarcina pe care și-a propus-o reduționismul s-a dovedit irealizabilă. Chiar Carnap a recunoscut mai târziu că exigențele reduționiste cu privire la definirea tuturor termenilor științifici prin termeni observație și la traductibilitatea limbii teoretice în limba observațiilor sînt prea stricte și trebuie abandonate¹¹⁷

Analiza logică ne permite să facem doar distincția dintre limba construcțiilor empirice și limba construcțiilor teoretice, să dovedim ireductibilitatea termenilor teoretici, ca obiecte ideale, la termeni de observație. O analiză cuprinzătoare a naturii obiectelor ideale, precum și explicarea valorii lor cognitive, nu este posibilă decît printr-o cercetare genetică, prin evidențierea modalității specifice de abstracție care intervine în elaborarea obiectelor ideale.

Limbajul teoretic al științei este introdus pe baza celui empiric. „Teoriile sînt de obicei introduse cînd studiul prealabil al

gîndirii prin care se realizează trecerea de la cunoașterea empirică la cunoașterea teoretică sînt numite, în general, în literatura logică „inductive”. Punem termenul între ghilimele pentru a sublinia deosebirea dintre aceste demersuri și inducția în sensul curent al termenului de inducția amplificatoare care intervine în elaborarea generalizărilor empirice. J.L. Destouches folosește termenul de

¹¹⁷ Vezi V. S. Sviriev, *Einige Fragen der logisch-methodologischen Analyse des Verhältnissen von theoretischer und empirischer Wissensebene*, în *Studien zur Logik*.

¹¹⁸ Carl G. Hempel, *Teoriile și explicația teoretică*, în *Logica științei*, p. 155.

„sinteză inductivă”¹¹⁹ pentru a desemna ansamblul activităților cognitive, care premere și fac posibilă formularea teoriei științifice ca sistem deductiv.

K. Popper a formulat (*Logik der Forschung*, expresie foarte netă punctul de vedere după care logica științei nu cercetează modul cum iau naștere noulle teorii din cunoștințele empirice și din teoriile existente¹²⁰, ci numai problema verificării și confirmării enunțurilor teoretice gata elaborate. După Popper, problema genezei conceptelor și a ipotezelor teoretice este domeniul exclusiv al psihologiei creației științifice. Acest punct de vedere se bucură de mare răspândire și în zilele noastre.

Desigur, elaborarea unei ipoteze teoretice ca descoperire științifică nu poate fi nici realizată, nici reconstruită prin simpla aplicare a unor reguli logice formale, dar aceasta nu reprezintă un temei pentru a nega, în principiu, intervenția unor secvențe formalizabile în procesul elaborării conceptelor și enunțurilor teoretice¹²¹. Punctul de vedere rigid al lui Popper poate să aibă o influență negativă asupra orientării cercetărilor, în măsura în care este interpretat ca o interdicție referitoare la orice încercare de a studia cu metode logice anumite demersuri tipice care intervin în construirea teoriilor științifice în general sau într-un anumit domeniu al științei în măsura în care adoptarea lui atrage după sine renunțarea la investigații de acest fel.

Pe de altă parte, nu se poate contesta că rezultate obținute pînă în prezent în studiul genezei teoriilor și al trecerii de la termeni empirici la termeni teoretici, de la enunțuri empirice la enunțuri teoretice cu mijloace logice sînt minime. Ideea centrală a logicii inductive a lui Mill că a formula o lege prin inducție, pornind de la datele de observație și experimentale, înseamnă în același timp a o întemeia și verifica a fost abandonată. Practica științifică a arătat că aceste două procese se deosebesc esențial unul de altul. Logica inductivă, așa cum a fost dezvoltată ca disciplină formală îndeosebi în ultimele decenii, studiază raportul dintre enunțurile teoretice și enunțurile care exprimă date de

¹¹⁹ J. L. Destouches, *Sinteza inductivă ca fundament al conceptelor și al enunțurilor primitive ale unei teorii fizice*, în *Logica științei*, p. 214.

¹²⁰ J. L. Destouches scrie în acest sens: „Problema fundamentală a unei teorii fizice nu este aceea de a justifica o teorie plecînd de la nimic, făcînd *tabula rasa* din ceea ce se știe deja; aceasta ar fi o problemă artificială lipsită de interes, ci aceea de a justifica o teorie nouă plecînd de la teorii care sînt deja acceptate și recunoscute ca insuficiente” (*Logica științei*, p. 212).

¹²¹ Vezi Gh. Encescu și C. Popa, *Logica și cunoașterea științifică*, în *Logica științei*.

observație și experimentale din punctul de vedere al determinării gradului de confirmare al ipotezelor teoretice de către fapte. Logica inductivă s-a dezvoltat ca o cercetare logică a procesului confirmării și verificării enunțurilor teoretice, a determinării probabilității adevărului lor prin raportare la datele cunoașterii empirice.

Dacă totuși demersurile prin care are loc trecerea de la termenii empirici la termenii teoretici sînt numite „inductive”, sensul folosirii acestui termen constă în sublinierea faptului că aici are loc o trecere de la concret la abstract, ca și în cazul elaborării conceptelor și a corelațiilor empirice pe baza datelor de observație. Modalitatea de abstractizare este însă esențial diferită de cea care intervine în elaborarea conceptelor și corelațiilor empirice. Această deosebire poate fi caracterizată, în modul cel mai general, ca deosebirea dintre o modalitate analitică și o modalitate constructivă de abstractizare, desemnată prin termenul de idealiza-

Abstractizarea analitică dă naștere generalizărilor empirice, conceptelor empirice de clase, însușiri sau relații, prin stabilirea unui raport de egalitate sub aspecte determinate între date de observație asupra indivizilor și relațiilor din realitatea concretă. Conceptele empirice sînt numite și abstracții prin identificare, fiindcă exprimă o egalitate sub un raport determinat între obiecte diferite sub alte raporturi ¹²³. Determinările, care constituie com-

abstractizării (de exemplu calitatea unei clase de obiecte sau de ființe de a avea o anumită culoare).

datele cunoașterii perceptive, generalizările empirice apar numai ca o sărăcire, ca o parte în raport cu întregul, ca „model” care reține numai unele determinări ale originalului ¹²⁴. L. Althusser, ca și alți autori, folosește termenul de empirism într-un sens larg pentru a desemna o concepție gnoseologică care reduce cunoașterea la abstractizare și înțelege abstractizarea numai ca o abstractizare analitică. Dacă prin termenul de empirism desemnăm concepția după care a cunoaște înseamnă pur și simplu a delimita, a despărți ceea ce nu este despărțit în obiect,

turii, vol. IX, Editura politică, 1964.

¹²³ Vezi A. L. Subbotin, *Idealisierung als Mittel wissenschaftlicher Erkenntnis*.

¹²⁴ Vezi L. Althusser, *De la „Capitalul” la filozofia marxistă*, în *Citindu-l pe Marx*, Editura politică, 1970.

partea esențială de cea neesențială, atunci Althusser¹²⁵ are fără îndoială dreptate când apreciază că întreaga filozofie speculativă, de pildă, se întemeiază pe supoziții empiriste tacite.

Caracterizând înțelegerea pe care o are atât filozofia speculativă, cât și bunul-simț despre cunoașterea esenței prin abstractizare, Althusser scrie că „esența este abstrasă din obiectele reale în sensul real al unei extracții, așa cum se poate spune că aurul este extras (sau abstras, deci separat) din ganga de pământ sau de nisip în care se află”¹²⁶. De unde concluzia că „operația de abstractizare și toate aceste procese de curățire nu sînt decît procedee de epurare și de eliminare a unei părți a realului pentru a o izola pe cealaltă”¹²⁷. În această concepție, raportul dintre fenomen și esență este conceput ca un raport spațial între învelișul exterior, suprafața vizibilă a obiectului și ceea ce este cuprins sub acest înveliș. Cunoașterea este descoperire în sensul uzual al termenului, în sensul de înlăturare a învelișului care acoperă miezul, a cojii care acoperă fructul sau a vălului care ascunde privirilor un anumit obiect¹²⁸.

Ceea ce exprimă cel mai bine caracterul constructiv al modalității de abstractizare prin care iau naștere obiectele ideale este faptul că aceasta produce noțiuni cu determinări noi, cu note care nu există în comprehensiunea noțiunilor empirice, asupra cărora se exercită în acest caz procesul de abstractizare. Spre deosebire de abstractizarea analitică, care neglijează doar unele determinări ale obiectului supus abstractizării și care doar desprinde prin noțiuni mai abstracte ceea ce este inseparabil în constatările perceptive sau în noțiunile mai concrete, idealizarea construiește obiecte noi, obiecte ideale.

Idealizarea ca modalitate constructivă de abstractizare, spre deosebire de abstractizarea analitică familiară simțului comun și absolutizată de empirismul clasic, are loc prin prelungirea unei acțiuni fizice, experimentale, într-o acțiune mentală numai posibilă, prin trecerea de la o acțiune experimentală reală la un experiment mental. Experimentul mental transcende limitele experimentale realizează o trecere la limită a acțiunilor fizice. Obiectele ideale, care iau naștere ca rezultat al unor acțiuni numai posibile, sînt obiecte posibile, caracterizate prin determinări ce nu există în realitate, și nu pot fi realizate prin acțiuni experi-

¹²⁵ Vezi L. Althusser, *L'objet du Capital*, în *Lire le Capital*, tome II, Paris, Fr. Maspero, 1965.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 91.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 92.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 92-93.



mentale, practice, chiar în perspectiva unei evoluții cât de îndelungate a tehnicii experimentale. „Această limitare a procesului natural, separarea asimptotică de idealul reprezentat de noțiunile matematice de infinit și zero, dă condiția realității fizice” ¹²⁹. Prin idealizare are loc trecerea la valoarea limită zero și infinit.

Însușiri determinate ale obiectelor reale, care fac parte din comprehensiunea noțiunilor empirice despre aceste obiecte prin trecerea de la acțiunea practică la acțiuni interiorizate, numai gândite.

Conceptul de punct material din mecanica statistică este elaborat printr-un experiment mintal, care constă în continuarea acțiunii fizice reale, practice de micșorare a masei și a dimensiunilor unui corp fizic la infinit. Legea inerției, lege fundamentală mecanicii, a fost formulată de Galilei cu referire la un obiect ideal: un mobil sustras oricărei influențe. Experimentând asupra mișcării mecanice a corpurilor reale, putem constata că cu cât se micșorează frecarea sau alte influențe exterioare ce se exercită asupra mobilului, cu atât este mai lung drumul pe care îl parcurge acest mobil sub influența unui impuls exterior. Prin acțiuni experimentale reale vom putea micșora foarte mult aceste influențe exterioare, fără să le putem înlătura. Pentru a le înlătura trebuie să trecem de la experimentul real la experimentul mintal, să prelungim la infinit acțiunea de micșorare a influențelor exterioare

tale într-o acțiune mintală, numai posibilă, intervine și în producerea altor obiecte ideale amintite mai sus, ca gaz ideal, corp absolut negru, corp absolut solid, sistem absolut închis etc.

În *La science et l'hypothèse*, Poincaré a argumentat că geometria euclidiană, ca geometrie fizică, se întemeiază pe supoziția idealizantă despre existența unor corpuri solide, care nu sînt deformate în procesul deplasării. Referindu-se la obiectele științelor teoretice, V. A. Smirnov scrie: „Obiectul științei și lucrul existent în mod real nu sînt identice unul cu altul. Astfel, geometria (ca parte a fizicii) studiază puncte, drepte, suprafețe și figuri formate din elementele precedente; mecanica studiază particule, corpuri absolut solide etc. Toate aceste puncte, drepte, corpuri absolut solide, mase punctuale nu sînt ceva care ar exista real” ¹³⁰. Legile teoretice ale științei se disting de cele empirice din punct de vedere gnoseologic în primul rînd prin faptul că sînt elaborate cu

¹²⁹ E. H. Hutten, *Ideile fundamentale ale fizicii*, București, Editura enciclopedică română, 1970.

¹³⁰ *Logica științei*, p. 65.

referire la obiecte și la condiții ideale. Specificul legilor teoretice iese în evidență prin enunțarea lor ca relații ipotetice de tipul „dacă... atunci”. Prin abstractizare constructivă, prin trecerea de la obiecte empirice la obiecte teoretice, facem abstracție de factorii perturbatori, de condițiile variabile, întâmplătoare, care ascund legea la nivelul cunoașterii empirice.

Modalitățile analitică și constructivă de abstractizare se întrepătrund în procesul cunoașterii științifice. Cunoașterea comună construiește de asemenea un tip sui-generis de obiecte ideale, valorile și idealurile (de exemplu ideale de bunătate, frumusețe sau dreptate absolută), ca noțiuni care nu au, ca atare, un corespondent în realitatea concretă, sensibilă.

În știința naturii, formularea unor legi teoretice, ca relații invariante între determinări cantitative măsurabile ale fenomenelor, implică, alături de folosirea unor procedee ale cunoașterii empirice,

tar în acest sens este descoperirea legii căderii corpurilor.

ale căderii experimente asupra căderii bilelor pe planuri cu diferite unghiuri de înclinație. Aceste experimente au arătat că spațiul parcurs de bile în căderea pe un plan înclinat, într-o anumită unitate de timp, variază în funcție de unghiul de înclinație al planului. Raportul dintre unghiul de cădere și viteza de cădere este constatat: viteza de cădere crește proporțional cu unghiul de înclinație al planului de cădere. Pe de altă parte, experimentele au arătat că raportul dintre creșterea vitezei și timpul de cădere este invariant în raport cu schimbarea unghiului de înclinație al planului de cădere.

În raport cu căderea corpurilor pe un plan înclinat, căderea liberă a corpurilor este un caz-limită. Corelațiile cantitative descoperite prin experimentele de plan înclinat pot fi traduse matematic pentru căderea liberă, care este o cădere cu unghiul de încli-

timpului și a formula legea căderii corpurilor ca relație invariantă între mărimi variabile, Galilei a făcut abstracție de deosebirile dintre masele corpurilor care cad, înlocuind condițiile reale cu condiții-limită ideale, numai posibile (căderea-limită în vid). În aceste condiții, spațiul parcurs de corpurile în cădere liberă este o mărime

Pământului face ca spațiul parcurs în căderea liberă să fie funcție pătratică de timpul de cădere. Această relație este o lege universală a naturii, valabilă atât pentru căderea liberă a corpurilor, cât și pentru căderile pe plan înclinat, invariante în raport cu locul, cu timpul și cu greutatea corpurilor care cad ¹³¹. Legea inerției, după cum a arătat Galilei, este cazul-limită al legii căderii corpurilor. Ca și alte legi teoretice ale fizicii clasice formulate cu referire la obiecte, stări sau condiții ideale numai posibile, legea căderii corpurilor este un enunț paradoxal din punctul de vedere al experienței curente, mai precis fals din punct de vedere empiric.

Multe ramuri ale științelor sociale parcurg astăzi încă stadiul unei elaborări preponderent empirice. Dar și aici, ca și în domeniul fizicii, al științei matematizate a naturii, depășirea limitelor și aparențelor cunoașterii empirice și formularea unor legi teoretice cu valoare necesară și universală se realizează prin idealizare.

Marx scria în *Capitalul* că studiază raporturile economice reale în măsura în care acestea sînt expresia, particularizarea unui caz ideal. Pornind de la date empirice asupra dezvoltării capitalismului în Anglia într-o anumită perioadă istorică, Marx a studiat în *Capitalul* o situație-limită, pe care a construit-o prin introducerea unor supoziții idealizante, de pildă o societate capitalistă „pură”, în care nu există decît două clase : capitaliști și muncitori. Ca pre-

că. Teoria marxistă a rentei funciare este formulată cu referire la un

factorii perturbatori care maschează acțiunea legilor economice (legea valorii, legea plusvalorii etc.) în realitatea empirică, de „impuritatea” oricărei societăți capitaliste reale, accesibile cunoașterii empirice, impuritate legată, printre altele, de supraviețuirea altor forme economice, care nu au fost încă eliminate de dezvoltarea capitalismului” ¹³².

După expresia unui exeget contemporan al *Capitalului* ¹³³, legea valorii poate fi considerată în analogie cu legea fizică a căderii corpurilor, ca o lege care acționează „într-un spațiu vid, deosebit

¹³¹ Vezi Fr. Dessauer, *Naturwissenschaftliches Erkennen*, Frankfurt pe Main, 1958.

¹³² Vezi în acest sens L. Althusser, *L'objet du Capital*.

¹³³ Vezi J. Ronciere, *Le concept de critique et la critique de l'économie politique des „Manuscrite” de 1844 au „Capital”*, in *Lire le Capital*, tome I, Paris, Fr. Maspero, 1966.

de spațiul plin al fenomenelor economice reale", prin urmare ca o relație falsă din punct de vedere empiric. Diferența dintre valoare și preț exprimă deosebirea dintre cazul ideal și cazurile reale, cunoscibile empiric, dintre acțiunea legii în „vid” și în condițiile reale, variabile, schimbătoare ale vieții economice. Legea valorii, formulată pentru condiții ideale, „se realizează”, capătă realitate empirică prin schimbul mărfurilor la prețuri, care oscilează funcție de cerere și ofertă, adică prin fenomene care contrazic legea ca atare. Tocmai din această cauză, legea teoretică, ca relație universală, independentă de condițiile concrete, nu poate fi cunoscută prin studiul empiric al realității și devine accesibilă numai datorită activității constructive a teoreticianului. Odată elaborată legea însă, raporturile reale, cunoscute empiric, încetează să se mai prezinte ca străine și contrare acestei legi, ca în optica economiei politice vulgare, și ne apar, dimpotrivă, ca manifestări, ca realizări ale legii în condiții concrete, particulare.

Necesitatea legilor teoretice decurge din faptul că ele exprimă relații invariante în raport cu transformări determinate care au loc în realitate. De exemplu, legea combinațiilor chimice exprimă invarianța atomilor în cazul unei transformări chimice a substanțelor, iar legea valorii caracterul invariant al cantității de muncă abstractă în raport cu specificul muncii concrete, care conferă mărfurilor valoarea de întrebuințare. Descoperirea acestor invarianțe are loc, ca și în cazul celor pe care îi exprimă enunțurile logico-matematice elementare (de exemplu conservarea cantității de substanță, a greutății și a volumului unui corp în raport cu o transformare a formei sale sau cu împărțirea întregului în părți), prin operații. Idealizarea permite aplicarea operațiilor datelor experienței fizice, descoperirea și formularea relațiilor invariante în raport cu anumite mișcări și transformări care au loc în realitate.

Formularea legii fizice cauzale a dilatării, de exemplu, ca relație necesară este legată de reconstrucția mintală a efectului pornind de la cauză, prin atribuirea unor transformări operatorii reali-

cepută operator prin raportare la mișcarea moleculară. Orice creștere a vitezei statistice a moleculelor și a numărului șocurilor moleculare determină în mod necesar o creștere a distanței dintre molecule și, prin urmare, dilatarea corpurilor. Aplicând operațiile datelor empirice, fizicianul teoretician descoperă echivalentul mecanic al căldurii, ceea ce este invariant în procesul transformării căldurii în mișcare moleculară și anticipează necesitatea unei dila-

tări. în proporții determinate a corpurilor atunci când are loc o creștere determinată a temperaturii.

O lege teoretică formulează o relație de consecință fizică. Expresia „dacă... atunci” din limba naturală exprimă atât relația de consecință logică, cât și relația de consecință fizică, de exemplu : 1) „dacă deplasăm în spațiu elementele unei colecții, numărul elementelor rămân neschimbat” ; 2) „forța de atracție între două mase materiale este direct proporțională cu mărimea lor și invers proporțională cu distanța dintre ele”. Atât relația de consecință logică, cât și relația de consecință fizică se întemeiază pe determinarea unor invarianți ai transformărilor prin operații. Dar în timp ce prima exprimă invarianți ai transformărilor pe care le suferă obiectele ca obiecte oarecare, a doua formulează invarianți ai unor transformări reale particulare, caracteristice pentru diferite forme de mișcare a materiei.

Necesitatea, faptul că exprimă relații invariante în raport cu transformări determinate care au loc în realitate, deosebește legile teoretice de legile empirice, care sînt formulate pe baza unor constatări repetate și concordante.

Această deosebire dintre legile empirice, formulate prin inducție amplificatoare, și legile teoretice, elaborate prin abstractizare constructivă și prin aplicarea operațiilor la datele experienței fizice, a fost subliniată de Engels, care scria referindu-se la principiile termodinamicii : „Mașina cu aburi a constituit cea mai categorică dovadă că din căldură putem obține mișcare mecanică. O sută de

a explica acest lucru. Sadi Carnot a fost cel dintîi care s-a ocupat serios de aceasta. Dar nu pe calea inducției. El a studiat mașina

dare, a eliminat aceste circumstanțe secundare, fără importanță pentru procesul principal și a construit o mașină cu abur ideală, care, cei drept, este tot atât de puțin realizabilă, ca de pildă o linie geometrică sau un plan geometric, dar care, în felul ei, ne face aceleași servicii ca și abstracțiile matematice. Ea prezintă procesul în formă pură, independent, nedenaturat” ¹³⁴

Spre deosebire de legile empirice, formulate pe baza unor constatări repetate, coordonate, care nu sînt valabile decît într-un cadru spațiotemporal limitat în care au fost făcute aceste constatări,

¹³⁴ K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 520. . .

legile teoretice, formulate în raport cu obiecte și cu condiții ideale, au un caracter universal. Engels insistă în mod deosebit în notele sale din *Dialectica naturii*¹³⁵ asupra universalității și atemporalității legilor teoretice ale științei. Calificând legea ca „formă a universalității în natură”, Engels caracteriza cunoașterea teoretică ca o cunoaștere a eternului, a infinitului, iar ceea ce noi numim trecerea de la cunoașterea empirică la cunoașterea teoretică, ca descoperire a infinitului în finit și a eternului în trecător”. În acest sens trebuie înțeleasă permanența, atemporalitatea obiectelor cunoașterii teoretice, subliniată insistent în literatura epistemologică contemporană. St. Körner, de pildă, arătând că enunțurile teoriei nu țin seama „de nici o distincție dintre experiența trecută și cea așteptată în viitor și nici de noutatea care constă în tranziția de la una la alta”¹³⁶, conchide că teoriile metafizice după care timpul, mișcarea și schimbarea ar fi iluzii „provin din confuzia predicatelor și a propozițiilor perceptive cu cele teoretice”¹³⁷.

Legile teoretice au atributele necesității, universalității și atemporalității, ca și cunoștințele apriori, logice-matematice, și se deosebesc prin aceste atribute în mod fundamental de cunoștințele empirice, cu care au în comun caracterul aposteriori. Spre deosebire de cunoștințele apriori, de cunoștințele logice-matematice elementare, care sînt foarte sărace în conținut, cunoștințele empirice și teoretice nu pot fi elaborate și verificate decît pe baza constatărilor perceptive, a datelor de observație.

Raționalismul apriorist (Kant și neokantienii) a subliniat în mod just distincția dintre disciplinele empirice și disciplinele teoretice, relevînd specificul științei matematizate a naturii de tip galileo-newtonian în raport cu știința empirică. Dar valoarea acestor analize epistemologice a fost umbrită de identificarea distincției empiric-teoretic cu distincția apriori-aposteriori, care s-a exprimat în caracterizarea științelor teoretice „ca discipline pure”,

Ridicarea de la cunoașterea empirică la cunoașterea teoretică reprezintă realizarea în fapt a ceea ce a năzuit filozofia de la începuturile ei, și anume ridicarea de la cunoașterea fenomenelor la cunoașterea esenței.

G. Klaus¹³⁸, pornind îndeosebi de la analizele epistemologice ale unor mari savanți ai secolului nostru, ca A. Einstein, H. Weyl și

¹³⁵ *Ibidem*, p. 531.

¹³⁶ Vezi St. Körner, *Experiență și teorie*, p. 191.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 192.

¹³⁸ *Spezielle Erkenntnistheorie*.

M. Born, caracterizează conceptul de invariant al transformărilor fizice drept corespondentul științific modern al categoriei filozofice de esență. Trecerea de la fenomen la esență poate fi concepută ca trecere, prin analiză teoretică, de la proiecțiile accesibile observației la legile teoretice, care sînt invarianții ce leagă între ele și explică aceste proiecții.

F. Klein, în vestitul program de la Erlangen, a arătat că teoremele diferitelor tipuri de geometrii, care se deosebesc prin nivelul lor de abstractizare, exprimă relații invariante în raport cu diferitele transformări de ordin spațial. De pildă, teoremele geometriei euclidiene, ca teorie fizică, exprimă invarianții grupurilor transformărilor produse prin mișcările de translație, rotație și oglindire față de un plan. Legile mecanicii clasice, newtoniene, exprimă invarianții unui grup de transformări, „grupul lui Galilei”, care cuprinde în sfera transformărilor proprietățile spațiale, ai căror invarianți le exprimă diferitele geometrii, transformările legate de translațiile în timp și de mișcările rectilinii și uniforme. În raport cu legile mecanicii clasice, legile mecanicii relativiste exprimă relații invariante față de un grup și mai cuprinzător de transformări, „grupul lui Lorentz”, transformări care conservă invariant intervalul spațio-temporal. „Ecuațiile cîmpului electromagnetic sînt invariante față de transformarea

(mecanica relativistă — *n.n.*) nu contrazice transformarea clasică și mecanică clasică. Dimpotrivă, vechile concepte rezultă ca un caz-limită, cînd vitezele sînt mici. În noua teorie apare limpede în care cazuri este valabilă fizica clasică și care sînt limitele

Interpretarea pe care o putem da pe baza conceptului de invariant al transformărilor sensului progresului teoretic în știință pune într-o lumină vie notația leninistă: „Gîndirea omului se adîncește neîncetat de la fenomen către esență, de la esență, ca să zicem așa, de gradul întîi, către esența de gradul al doilea ș.a.m.d. fără sfîrșit”¹⁴¹.

¹³⁹ A. Einstein și L. Infeld, *Evoluția fizicii*, Editura tehnică, 1957, p. 153.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 152—153.

¹⁴¹ V. I. Lenin, *Culete filozofice*, E.S.P.L.P., 1936, p. 229.

10. Cunoașterea ca ridicare de la abstract la concret

Abstracțiile de toate tipurile, de toate nivelele (obiecte empirice sau obiecte ideale) constituie numai momente în procesul cunoașterii. Cunoașterea realității concrete, accesibile observației, este un proces complex și contradictoriu, care include elaborarea abstracțiilor și negarea lor prin trecerea de la abstract la concret.

Abstractizarea și concretizarea, ridicarea de la concret la abstract și de la abstract la concret, constituie doi poli inseparabili ai procesului cunoașterii realității. Abstracțiile științifice își realizează funcția cognitivă numai în procesul abstract la concret. Această trăsătură a dialecticii cunoașterii a primit o dezvoltare și o aplicare grandioasă în sistemul filozofic hegelian. Marx, în *Introducerea manuscriselor economice din anii 1857—1858*, și Lenin, în *Caiete filozofice*, au apreciat și au valorificat de pe poziții materialiste concepția hegeliană despre ridicarea cunoașterii de la abstract la concret. „Concretul — scria Marx, ocupându-se de metoda economiei politice — este concret pentru că reprezintă sinteza unei serii de determinări, deci unitatea în cadrul diversității. De aceea, în gândire el apare ca un proces de sinteză, ca rezultat și nu ca punct de plecare, deși el reprezintă punctul de plecare real și deci punctul de plecare al intuiției și reprezentării. Pe primul drum reprezentarea completă se volatilizează și devine determinarea abstractă: pe cel de al doilea, determinările abstracte duc la reproducerea concretului cu ajutorul gândirii”¹⁴²

mentele concrete în totalitatea determinărilor lor. În realitatea concretă, legile se realizează prin abateri întâmplătoare, care nu pot fi anticipate decât probabilistic. Pe baza legilor statistice putem prevedea doar probabilitatea producerii unor evenimente întâmplătoare, adică raportul cantitativ dintre o posibilitate și alte posibilități, ca în tragerea la sorți¹⁴³

Dialectica abstractului și concretului se exprimă și în corelația dintre logic și istoric în procesul cunoașterii. Logicul exprimă prin abstracții, desprinse pe baza studiului empiric al istoriei reale, legile și tendințele generale, care permit explicarea dezvoltării istorice, făcând abstracție de abaterile întâmplătoare,

¹⁴² K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, Editura politică, 1962, p. 233.

¹⁴³ Vezi J. Plaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, tome II, Paris, P.U.F., 1950, cap. VI, „Le hasard, l'irréversibilité et l'induction.

accidentale, de sinuozitățile procesului istoric în raport cu aceste legi și tendințe generale.

Demersuri esențiale ale cunoașterii științifice se realizează prin trecerea de la abstract la concret. Dintre acestea amintim : 1) interpretarea noilor date de observație pe baza conceptelor și legilor teoretice la care ne-am referit mai sus ; 2) verificarea ipotezelor teoretice ; 3) explicarea teoretică a datelor de observație și a corelațiilor (legilor) empirice ; 4) prevederea unor noi fapte de observație și legi empirice pe baza teoriei.

Introducerea obiectelor ideale poate fi justificată în științele care studiază realitatea, în științele naturii sau în științele sociale numai în procesul ridicării de la abstract la concret, prin realizarea funcției explicative și predictive a construcțiilor teoretice. Valoarea de cunoaștere și funcțiile cognitive, care deosebesc conceptele, principiile și legile formulate în cadrul unei teorii științifice de ficțiunile arbitrare, fantastice pe care le poate produce gândirea în trecerea de la real la posibil, se afirmă în procesul ridicării de la abstract la concret, al „eliminării” obiectelor ideale. Eliminarea sau suprimarea obiectelor ideale constă, în esență, în deducerea din legile și din conceptele teoretice, pe baza unor informații empirice despre obiectele reale, a unor consecințe em-

alternative și situații posibile. Faptele cunoscute prin observație pot fi deduse înlocuind condițiile ideale pentru care a fost formulată o lege cu condițiile concrete în care se desfășoară procesele reale. Orice manifestare a legii în realitatea concretă, accesibilă observației apare ca un caz particular în raport cu domeniul nelimitat al condițiilor posibile în care acționează legea teoretică.

În cazul legii căderii corpurilor, de pildă, putem calcula viteza de cădere a unui corp pentru orice caz particular, pentru orice condiții reale sau acceptate prin ipoteză. Și nu numai căderea corpurilor. Dacă determinăm prin măsurare condițiile reale, putem deduce și explica, pe baza legii căderii corpurilor, a atracției gravitaționale, procese care, considerate din punct de vedere empiric, sînt contrare căderii, cum este mișcarea aruncate vertical de jos în sus sau zborul. În primul caz, viteza

pietrei scade continuu pînă cînd aceasta atinge cel mai înalt punct ale traiectoriei sale, iar apoi începe să cadă. „Această scădere a vitezei este produsă de aceeași forță care determină accelerarea cînd piatra este lăsată să cadă : numai că într-un caz ea acționează în direcția mișcării, iar în celălalt caz în direcția opusă mișcării”¹⁴⁴. — Bachelard exprimă paradoxală ideea că rolul obiectelor ideale în cunoașterea realității concrete se realizează prin suprimarea idealizării, scriind că toate corpurile cad, chiar și cele care nu cad. Zborul este o cădere negată, iar frunza cade vertical dacă facem abstracție de frecarea aerului¹⁴⁵. Pe baza legii căderii corpurilor, noi explicăm zborul și căderea frunzei, substituind condițiile reale condițiilor ideale pentru care este formulată legea.

Cînd această cale de suprimare a idealizării nu poate fi aplicată, relația dintre nivelul teoretic și nivelul empiric al cunoașterii este mai complicată. Enunțurile formulate cu referire la obiecte ideale, cum sînt legile gazelor, se aplică obiectelor reale, accesibile cunoașterii perceptive, numai aproximativ, adică în măsura în care acestea se apropie de cazurile-limită pe care le are în vedere teoria¹⁴⁶. Astfel, legile gazelor se aplică gazelor reale dacă acestea sînt destul de rarefiate, adică dacă raportul dintre volumul gazului și al moleculelor gazului este de așa natură, încît se poate neglija masa moleculelor, energia lor potențială, interacțiunea la distanță dintre molecule. Abaterile măsurărilor empirice de la rezultatele obținute prin calcul, cu referire la molecule ca obiecte ideale, ne dau date despre dimensiunile moleculelor gazului real și despre interacțiunile la distanță dintre molecule. Un caz ideal poate fi definit ca o stare-limită, de care se apropie orice gaz real atunci cînd temperatura gazului crește și presiunea lui scade. În multe probleme ale mecanicii statistice, în general, rezultatele obținute prin calcule teoretice, calcule în care moleculele și atomii sînt considerate ca puncte materiale cu dimensiuni și masă nulă, ne dau rezultate apropiate de cele obținute prin măsurători empirice.

O teorie din domeniul științelor naturii sau al științelor sociale, ca sistem ipotetic-deductiv, trebuie să satisfacă în principiu două feluri de exigențe : 1) pe de o parte, exigențele formale, valabile pentru orice teorie, ca o construcție deductivă riguroasă, ale cărei enunțuri trebuie să fie demonstrate pornind de la axiome (principii) acceptate fără demonstrație, pe baza unor reguli de deducție aplicate spontan (raționamentul curent) sau adoptate

¹⁴⁴ A. Einstein și L. Infeld, *Evoluția fizicii*, p. 14.

¹⁴⁵ Vezi G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1949.

¹⁴⁶ A. L. Subbotin, *Idealisierung als Mittel wissenschaftlicher Erkenntnis*.

conștient, cum este cazul folosirii regulilor de deducție ale unui calcul al propozițiilor modificate sau al unor neclasice, polivalente în construcția sau reconstrucția teoriilor fizice ¹⁴⁷; 2) pe de altă parte, exigențele interpretării empirice, ale „adecvării”, cum le numește J. L. Destouches ¹⁴⁸.

Interpretarea empirică constituie criteriul pentru a deosebi teoriile științelor care studiază realitatea, pe de o parte, de teoriile logicii și matematicii pure și de teoriile speculative, lipsite de valoare științifică, pe de altă parte. Indiferent de calea pe care au fost elaborate aceste teorii, ele trebuie să aibă o interpretare empirică. În cazul teoriilor științifice moderne, îndeosebi din domeniul fizicii, legăturile cu experiența sînt uneori foarte îndepărtate și au loc prin multiple medieri, prin mijlocirea unui mare număr de alte teorii și concepte teoretice acceptate sau chiar a unor ipoteze, precum și a folosirii instrumentelor, care implică o mulțime de legi și de principii teoretice, dar aceste legături ră-

să îndeplinească o funcție explicativă și predictivă.

Capacitatea de a oferi informații despre procese și evenimente observabile intră în însăși definiția teoriilor științelor realului, a naturii și societății, desemnate adesea în literatura logică contemporană prin termenul de știință empirică, tocmai pentru a sublinia exigența esențială pe care trebuie s-o satisfacă, spre deosebire de teoriile logicii și matematicii pure. Sistematizînd funcțiile teoriilor științifice, H. Mehlberg apreciază că toate funcțiile teoriilor (rezumativă, predictivă, explicativă și practică sau praxiologică) se bazează pe ceea ce numește „funcție de cunoaștere” sau „informativă” a teoriei. Or, „această funcție este îndeplinită de o teorie *T* dacă și numai dacă *T* oferă celor ce o folosesc o cunoaștere empirică” ¹⁴⁹. Teoria trebuie să posede, prin urmare, în afara regulilor deductive, reguli care permit trecerea de la limbajul construcțiilor teoretice la limbajul construcțiilor empirice, adică derivarea unor consecințe empirice din enunțurile teoretice ¹⁵⁰.

Spre deosebire de teoriile științelor naturii și ale societății,

¹⁴⁷ J. von Neumann și Birkhoff au arătat, de pildă, că, eliminînd unele enunțuri ale mecanicii cuantice, teoria poate să prevadă și să explice aceleași fapte de observație cu condiția ca regulile de deducție ale logicii clasice să fie înlocuite prin regulile unui calcul al propozițiilor modificat. (vezi H. Mehlberg, *Aspectele teoretice și empirice ale științei*, în *Logica științei*).

¹⁴⁸ Vezi *Sinteza inductivă ca fundament al conceptelor și al enunțurilor primitive ale unei teorii fizice*, în *Logica științei*.

¹⁴⁹ *Logica științei*, p. 184—185.

¹⁵⁰ Vezi Hempel, *Teoria și explicațiile teoretice*, în *Logica științei*.

teoriile logicii și matematicii pure nu sînt supuse acestei exigențe. Aceste teorii construiesc structuri doar posibile, pe baza unor axiome și reguli de deducție supuse unui joc specific al libertăților și al constrîngerilor operatorii. În adoptarea axiomelor și regulilor de deducție, matematicianul are în vedere, desigur, diferite considerente, inclusiv considerente legate de intenția de a modela matematic o teorie din domeniul științelor naturii sau al științelor sociale. Axiomaticile formale au însă drept la existență și atunci cînd nu primesc interpretări în domeniul unor teorii științifice, cînd nu îndeplinesc o funcție în cunoașterea realității.

Deosebirea dintre o construcție deductivă, care trebuie să satisfacă doar exigențe de ordin formal, privitoare în primul rînd la relația de consecință logică dintre propoziții, și o teorie a științelor despre realitate, un sistem ipotetic-deductiv care are o interpretare empirică, este expusă de obicei cu referire la deosebirea dintre geometrie ca fizică și ca matematică. „Geometria ca fizică cercetează proprietățile întinderii corpurilor materiale. Tezele ei pot și trebuie să fie dovedite prin experiență; ca toate tezele fizicii, ele reproduc (*reproduziren*) lumea materială numai abstracție și sînt din această cauză numai apropiat (*annäherend*) adevărate. Geometria ca matematică se interesează numai de dependențele logice dintre tezele ei, mai precis ea se ocupă să derive (*ableiten*) logic dintr-un anumit număr de propoziții (axiome) pe toate celelalte. Despre adevărul propozițiilor geometriei, ca matematică, putem vorbi de aceea numai condiționat, și

din axiome”¹⁵¹. Aceasta este, de pildă, deosebirea dintre geometria euclidiană ca descriere idealizată a proprietăților spațiului fizic real și diferitele geometrii abstracte, neintuitive, care pot să primească o interpretare fizică, dar sînt elaborate independent de orice interpretare¹⁵².

Interpretarea unei axiomatici, a unei teorii a matematicii pure în termenii unei discipline științifice despre un domeniu al realității este un demers neclasic, „neinductiv”, care intervine într-o măsură crescîndă în elaborarea unor noi teorii științifice, îndeosebi în domeniul fizicii. Formalismul matematic, ca model structural, precedă și face posibilă elaborarea teoriei.

Este cunoscut rolul pe care l-a avut interpretarea în termeni fizici a unei geometrii abstracte neeuclidiene în elaborarea teoriei

¹⁵¹ D. Hilbert, *Grundlagen der Geometrie*.

¹⁵² Vezi și J. Piaget, *Psihologia inteligenței*, Editura științifică, 1963, p. 79-80, și Ș. Țițeica, *Evoluția relațiilor dintre matematică și științele fizice, în Relațiile dintre matematică și științele naturii și societății*, Editura Academiei, 1959.

generalizate a relativității. Multe alte mari descoperiri ale fizicii secolului nostru au avut drept premise teorii matematice preexistente. Max Born, de pildă, a construit o algebră necomutativă independent de orice modele fizice. Acest formalism a făcut ulterior posibilă reprezentarea algebrică a fizicii cuantice a lui Heisenberg, transformându-se într-un instrument al cunoașterii fizice.

Un sistem formal primește o interpretare în termenii unei teorii logice-matematice particulare sau ai unei teorii fizice, când fiecărui termen din sistemul formal i se asociază un concept al teoriei, fiecărei relații din sistemul formal un enunț al teoriei, iar fiecărei teoreme a sistemului formal o propoziție adevărată din teorie. În acest caz, pentru toate problemele rezolvate prin calcul în cadrul sistemului formal se pot citi soluțiile în cadrul diferitelor sale interpretări. Definind structurile fundamentale ale matematicii ca sisteme de relații „care se aplică unor mulțimi de elemente a căror natură nu este specificată” ¹⁵³, N. Bourbaki argumentează astfel însemnătatea elaborării teoriei axiomatice a acestor structuri: „Pentru matematician, «structurile» constituie niște instrumente; din momentul în care a identificat printre elementele pe care le studiază relații care satisfac axiomele unei structuri de tip cunoscut, el dispune dintr-o dată de întregul arsenal al teoremeilor generale privind structurile de acest tip...” ¹⁵⁴

Un exemplu de axiomatică formală ca sistem de relații între obiecte nedeterminate este teoria algebrică a grupurilor. Axiomele și teoremele teoriei grupurilor au primit o uimitoare diversitate de interpretări în diferitele ramuri ale matematicii și ale științelor realului, în tehnică, în domeniul acțiunilor subiectului etc. Amintim că analiza structurală și aplicarea modelelor formale capătă astăzi un rol tot mai important în constituirea unor ramuri ale științelor sociale ca discipline teoretice.

Interpretarea unui grup abstract în termenii unei teorii a științelor naturii sau a științelor sociale este o manifestare impresionantă a rolului gândirii logice-matematice în cunoașterea legilor realității. „Experiența — scria în acest sens Einstein — rămâne desigur singurul criteriu al posibilității utilizării unei construcții matematice pentru fizică, dar în matematică se găsește principiul într-adevăr creator” ¹⁵⁵. Pentru a interpreta în termenii unei teorii fizice un grup abstract de transformări sînt necesare de multe ori unele modificări, unele „adaptări” ale structurii for-

¹⁵³ N. Bourbaki, *Architectura matematicii*, în *Logică și filozofie*, Editura politică, 1966, p. 543.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p.

¹⁵⁵ *Au sujet de la méthode de la physique théorique*, în *Comment je vois le monde*, p. 169.

male, deși în istoria științei nu lipsesc cazuri cînd asemenea structuri construite axiomatic, ca modelul necuclidian, riemannian, parmenite, „predestinate” să facă posibilă elaborarea unei noi teorii asupra realității fizice.

Trebuie făcută o distincție clară între interpretare ca noțiune semiotică — acordarea de semnificații semnelor unui sistem formal — și interpretarea empirică a unei teorii. Interpretarea semantică este indicarea unui domeniu de obiecte care satisfac relațiile unui sistem sintactic (formal). Interpretarea empirică a unei teorii privește, dimpotrivă, trecerea de la limba construcțiilor teoretice ca sistem semantic la limba observațiilor empirice.

Interpretarea limbii teoretice în limba observațiilor este par-

cu termen, enunț cu enunț. Relația dintre limbajul teoretic și limbajul empiric al unei științe nu este o relație biunivocă între elementele a două mulțimi: mulțimea teoremelor, enunțurilor teoretice și mulțimea datelor de observație, noțiunilor și corelațiilor empirice. Numai unii termeni ai teoriei pot primi o interpretare empirică, adică pot fi eliminați ca obiecte ideale. Dacă teoria este un sistem, dacă semnificația termenilor unei teorii este stabilă în primul rînd prin relația lor cu alți termeni teoretici (un exemplu elementar este definirea conceptelor fundamentale ale mecanicii, masă, forță, accelerație, unele în raport cu celelalte), rezultă că termenii teoriei, care nu au o interpretare empirică directă, pot să primească o interpretare empirică indirectă prin mijlocirea relației pe care o întrețin cu termenii care au o asemenea interpretare.

Intr-o teorie despre realitate, unele enunțuri pot fi verificate indirect prin consecințele altor enunțuri ale sistemului teoretic. Omul de știință nu poate însă niciodată să sustragă toate enunțurile unei teorii despre realitate necesității verificării, fără ca teoria să-și piardă valoarea de cunoaștere (explicativă și predictivă) și să se transforme într-o creație arbitrară.

În expunerea deductiv-axiomatică a unei teorii despre un domeniu sau altul al realității naturale sau sociale (de la sfîrșitul secolului trecut și pînă în zilele noastre au fost construite axiomatic teorii științifice în fizică, biologie, lingvistică, cibernetică, psihologie etc.) ca sistem ipotetic-deductiv, unele enunțuri sînt considerate ca definiții, altele ca propoziții verificabile empiric. Încă Poincaré (*La science et l'hypothèse*) a atras atenția asupra faptului că există multiple posibilități de expunere axiomatică a

aceleiași teorii științifice ; în trecere de la una la alta, un enunț poate deveni, din enunț verificabil empiric, definiție sau invers.

Prima funcție cognitivă fundamentală a unei teorii științifice care se realizează prin ridicarea de la abstract la concret este explicația cunoștințelor empirice*. Din punct de vedere logic, explicația este deducția a ceea ce trebuie explicat, *explicandum*, din premise, desemnate prin termenul corelativ de *explicans*. Premisele care permit deducerea *explicandum*-ului sînt de două feluri : 1) legi teoretice ; 2) cunoștințe despre condițiile concrete în care au loc evenimentele și corelațiile empirice care urmează să fie explicate. K. Popper¹⁵⁶ a arătat că explicația este o deducție¹⁵⁷ de

L (legi teoretice)	— premise
C (cunoștințe empirice asupra condițiilor)	— premise
E. (<i>explicandum</i>)	— concluzie

Explicarea unor fapte empirice, a unor corelații confirmate de observații îndelungate este un țel esențial al cunoașterii științifice. Einstein sublinia că misiunea fizicianului teoretician este formularea unei legi universale care să-i dea posibilitatea să ajungă, prin deducție, la datele de observație și experimentale. Deducerea unei corelații empirice din teorie, din legi teoretice, înseamnă cunoașterea necesității ei. Astfel, teoria generalizată a relativității a explicat egalitatea numerică, constatată prin expe-

de teorie.

Pozitivismul lui Comte, opunînd cunoașterea legilor și pre-

* Funcția rezumativă a teoriilor despre care vorbește H. Mehlberg se realizează, de fapt, prin cea explicativă.

¹⁵⁶ Vezi K. Popper, *Naturgesetze und theoretische Systeme*, în *Theorie und Realität*, Tübingen, 1964.

¹⁵⁷ Punctul de vedere că trecerea de la enunțuri teoretice la enunțuri empirice are loc prin deducție nu este general acceptat. St. Körner, de pildă, îl contestă, pornind de la faptul că predicatele teoretice sînt exacte, iar predicatele empirice sînt inexacte (vezi *Experiență și teorie*). Între propozițiile teoretice și cele empirice există, prin urmare, „o prăpastie logică”. Nu putem deduce din propoziții teoretice propoziții care conțin predicate empirice. În acest sens, teoria nu este conexată logic cu cunoașterea empirică. După Körner, corelarea teoriei cu experiența are loc prin „identificarea unor predicate și propoziții teoretice cu predicate și propoziții empirice, intern inexacte”. Această „identificare” nu trebuie înțeleasă în sensul „că noi susținem că ele ar fi identice, ci doar că le tratăm ca și cum ar fi” (p. 105—100).

viziunea explicației cauzale, a confundat de fapt legile și previziunile științifice cu legile empirice și previziunile care se pot formula pe baza cunoașterii legilor empirice. O lege empirică exprimă, într-adevăr, o constatare cu caracter general care nu explică nimic. Numai elaborarea legilor teoretice, ca relații universale formulate cu referire la obiecte ideale, face posibilă cunoașterea necesității unor fapte de observație și corelații empirice demult cunoscute, determinarea conținutului lor cauzal. Ca ilustrări izbitoare amintim, în afara faptelor pomenite mai sus, teoria cinetică a gazelor, care explică, atât cantitativ, cât și calitativ, legile gazelor formulate empiric sau explicația cauzală a unui mare număr de corelații empirice cunoscute de medicina tradițională, odată cu dezvoltarea medicinei științifice. Explicația științifică constă tocmai în deducerea regularităților empirice din legi teoretice, care exprimă invarianți ai transformărilor din reali-

În evoluția științei în general și a fiecărei ramuri în parte, formularea legilor empirice precedă descoperirea unor legi cauzale și explicația teoretică. În etapa inițială de dezvoltare a unei științe, când construcția teoriei este abia la începuturile ei, nu există în multe probleme premise pentru explicații cauzale științifice. Singurele răspunsuri posibile la multe întrebări care se ridică în fața minții omenești sînt, într-o asemenea etapă, explicațiile speculative ale filozofiei naturii sau istoriei. O știință încă preponderent empirică își are complementul necesar în teoria filozofică speculativă asupra domeniului de fenomene de care se interesează.

Piaget vorbește de un „pozitivism” provizoriu și metodologic al oamenilor de știință ¹⁵⁸, tot așa de vechi ca și știința, care este o reacție față de asemenea explicații. Pe punctul de vedere al unui asemenea pozitivism metodologic s-au situat în fizică Galilei și Newton — fizicianul formulează legi care explică cum au loc fenomenele, fără să se intereseze de cauzele lor ultime —, respingînd prelinsele explicații cauzale prin calități ascunse, care aveau mare trecere în universitățile vremii, sau Cl. Bernard, două secole mai târziu, în disputa cu pseudoexplicațiile cauzale ale vitalismului.

Desigur, dacă dăm un sens științific modern categoriilor de fenomen și esență, dacă înțelegem ridicarea cunoașterii științifice de la fenomen la esență ca introducere a legilor teoretice pornind de la corelațiile empirice, iar explicația fenomenelor ca deducție a regularităților empirice, a faptelor de observație din aceste legi

¹⁵⁸ Vezi J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, tome II, cap. VIII, „Les problèmes de la pensée physique : réalité et causalité”.

teoretice, susținătorii punctului de vedere al pozitivismului metodologic nu vor mai avea nici o obiecție împotriva explicațiilor cauzale. Prin aceasta, așa-numitul pozitivism metodologic al oamenilor de știință se deosebește fundamental de adevăratul pozitivism, pozitivismul doctrinar al lui Comte și al continuatorilor săi, care respinge în principiu explicația cauzală, încercând să stabilească limite eterne, imuabile ale cunoașterii științifice. Deosebirea dintre aceste două concepții este, după o expresie fericită a lui L. Brunschvicg, cea dintre o filozofie a științei pozitive și o filozofie pozitivistă a științei. Departe de a fi filozofia științei, pozitivismul, prin interdicțiile sale dogmatice, este în contradicție cu spiritul științei și a fost infirmat de dezvoltarea științei pozitive, în primul rând a științei teoretice a naturii.

Descoperirea unor legi generale fundamentale ale dezvoltării sociale, ca legea concordanței relațiilor de producție cu caracterul și nivelul de dezvoltare al forțelor de producție, legea rolului determinant al existenței sociale în raport cu conștiința socială și a bazei economice în raport cu suprastructura, legea luptei de clasă, legi teoretice, inaparente, care nu decurg din simpla generalizare a materialului empiric, a reprezentat contribuția esențială a lui Marx și Engels la fundamentarea științifică a disciplinelor sociale. Formularea unor asemenea legi marchează în domeniul istoriei sociale tre-

cială cu explicații științifice. Lucrările lui Marx *18 Brumăr al lui Ludovic Bonaparte, Războiul civil din Franța*, lucrările lui Engels

social-democraților în revoluția burghezo-democratică, constituie exemple remarcabile de aplicare a legilor teoretice amintite mai sus în explicarea unor perioade semnificative din istoria socială și politică a societății. Aceeași caracterizare se potrivește creației științifice a lui Marx în domeniul economiei politice. Elaborând economia politică a capitalismului ca disciplină teoretică, Marx explică științific conceptele empirice de profit, rentă funciară etc. pe baza conceptelor și legilor teoretice expuse în volumul I al *Capitalului*.

Faptul că o teorie explică anumite date ale observației nu-i conferă încă o valoare științifică. Noi putem construi o teorie anume pentru a da socoteală de faptele constatate. Dacă teoria nu explică decât fapte cunoscute înainte de formularea ei, dacă din teorie nu putem deduce decât enunțuri empirice al căror adevăr a fost stabilit independent de teorie și nu consecințe empirice noi,

care să fie confirmate de datele de observație și experimentale, ne aflăm în fața unei teorii ad-hoc, lipsită de valoare științifică.

Un indiciu al valorii explicative a unei teorii este faptul că explică prin aceleași legi și principii corelații empirice formulate independent unele de celelalte. De exemplu, legile mecanicii newtoniene explică o uriașă diversitate de regularități empirice, care se produc în căderea liberă, în mișcarea unui pendul, în mișcarea Lunii și a planetelor, cometele, sateliților artificiali etc. Același lucru este adevărat, de pildă, pentru teoria cinetică a gazelor. Einstein aprecia că elaborarea unei noi teorii care explică un număr

registrarat într-un domeniu al științei, fiindcă „prin aceasta ne apropiem tot mai mult de scopul științei prin excelență, care este de a îmbrățișa prin deducție logică, cu ajutorul unui minim de ipo-

de corelații empirice care nu pot fi explicate în cadrul vechii teorii (de exemplu teoria relativității în raport cu mecanica clasică). Numărul principiilor utilizate în explicație scade, în timp ce numărul faptelor, al datelor de observație pe care le explică noua teorie crește. Cu cât numărul principiilor (enunțurilor fundamentale) și al conceptelor unei teorii explicative este mai mic, cu atât este mai mare valoarea ei de cunoaștere.

Prin ridicarea de la abstract la concret, teoria nu numai explică, ci, în același timp, corectează adeseori cunoștințele empirice formulate anterior. De multe ori formularea legilor teoretice permite determinarea limitelor în care sînt adevărate anumite corelații stabilite empiric. Astfel teoria gravitației lui Newton a arătat limitele în care sînt valabile legile empirice ale lui Kepler asupra mișcării planetelor în jurul Soarelui. Orbita unei planete care se mișcă în jurul Soarelui exclusiv sub influența forței gravitaționale a acestuia este o elipsă, dar forța gravitațională exercitată de alte planete duce la abaterea orbitei de la traiectoria strict eliptică. Legile lui Kepler sînt valabile numai în cazul cînd masele planetelor perturbatoare sînt mici în comparație cu cea a Soarelui, sau cînd distanțele lor față de planeta a cărei orbită o studiem sînt mari în raport cu distanța acesteia față de Soare.

Hempel conchide că funcția teoriei de a explica cunoștințele empirice și funcția teoriei de a corecta aceste cunoștințe nu sînt adesea incompatibile, fiindcă „o teorie nu mai respinge generalizările empirice din domeniul ei, ci mai curînd arată că într-un

¹²² Ibidem, p. 164—165.

domeniu restrîns, definit prin condiții determinate, generalizările sînt adevărate cu o destul de mică aproximație” ¹⁶⁰

Cea mai importantă funcție a cunoașterii teoretice este aceea de a lărgi și de a îmbogăți cunoașterea empirică. Descoperirea unor fapte și legi (regularități) empirice noi poate fi considerată cea mai deplină afirmare a valorii cognitive pe care o au demersurile de la abstract la concret în știință. „Scopul oricărei teorii este de a ne conduce la fapte noi, de a ne sugera noi experiențe și de a ne conduce la descoperirea unor fenomene și legi noi” ¹⁶¹. Descoperirea corelațiilor empirice pe baza construcțiilor teoretice este o etapă distinctă a cunoașterii științifice ¹⁶²

Ca și explicația, predicția unor noi fapte de observație se realizează sub aspect logic prin deducerea unor consecințe empirice din legi și principii teoretice. Sub aspect epistemologic și general metodologic, deosebirea dintre explicația unor fapte cunoscute și prevederea unor fapte noi de către teorie în procesul ridicării de la abstract la concret este însă esențială. În cazul explicației sînt deduse din teorie, cum am văzut, fapte și corelații verificate empiric, în timp ce previziunile teoretice sînt doar ipoteze, care urmează să fie verificate. Popper subliniază în acest sens că „nu întîmplător marile teorii științifice au reprezentat toate o nouă cucerire a necunoscutului, un succes în prezicerea unor fenomene care nu fuseseră concepute niciodată pînă atunci” ¹⁶³

Dintr-o teorie pot fi deduse consecințe empirice privitoare la evenimente, stări și procese necunoscute care au avut loc în trecut (postdicții), la procese și corelații care nu s-au bucurat pînă în acel moment de interesul cercetărilor sau nu erau încă accesibile cunoașterii empirice și, în sfîrșit, privitoare la evenimente care se vor produce în viitor (predicții în sensul strict al cuvîntului).

Teoria trebuie să prevadă orice fapt observabil în condiții determinate. Dar previziunea teoretică, care se realizează prin eliminarea obiectelor ideale și a presupuzițiilor idealizante, se deosebește în principiu de previziunea empirică tocmai prin faptul că anticipază fapte necunoscute. Rezultatele verificării practice a ipotezelor empirice deduse dintr-o teorie științifică sînt decisive pentru soarta acestei teorii, fiindcă arată dacă enunțurile teoriei satisfac sau nu condiția confirmării independente.

Confirmarea unei teorii și realizarea funcției sale esențiale de

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 165.

¹⁶¹ A. Einstein și L. Infeld, *Evoluția fizicii*, p. 61.

¹⁶² Vezi V. A. Smirnov, *Nivelele de cunoaștere și etapele procesului cognitiv*, în *Logica științei*, p. 97—98.

¹⁶³ K. Popper, *Adevăr, raționalitate și progresul cunoașterii*, în *Logica științei*, p.

a extinde cunoașterea empirică și de a prevedea fenomene care nu erau cunoscute când teoria a fost formulată sînt inseparabile. Confirmarea unei teorii este în primul rînd confirmarea consecințelor teoriei care depășesc limitele și posibilitățile cunoașterii empirice într-un moment istoric dat. Cercetări empirice îndelungate pot fi necesare pentru a verifica unele previziuni teoretice. Pe măsura dezvoltării construcției teoretice într-o știință sau alta, drumul de la legile și principiile teoretice la consecințele empirice care pot fi verificate sau sînt principial verificabile este tot mai lung și mai complicat. Dezvoltarea fizicii teoretice este un exemplu în acest sens. Ori cît de mult s-ar îndepărta teoria de realitatea fizică observabilă, datele empirice obținute prin observație și experiment rămîn singurul criteriu pentru a judeca valoarea unei teorii fizice. Așa cum sublinia Einstein, verdictul experienței fizice nu este însă „aplicabil decît pe baza unei reflecții puternice și delicate care a stabilit mai întîi legătura dificilă dintre axiome (principiile teoretice — *n.n.*) și consecințele verificabile”¹⁶⁴. Totodată, prin deducerea din teorie a unor consecințe empirice cu adevărat noi, neașteptate, întreaga teorie poate fi supusă verificării la un nivel mai

164.

Se poate conchide cu K. Popper¹⁶⁵ că valoarea cognitivă a noilor idei teoretice este invers proporțională cu probabilitatea lor în lumina cunoștințelor existente și a teoriilor acceptate la un moment dat în știință. Acesta este, de pildă, cazul teoriei lui L. de Broglie asupra naturii ondulatorii a substanței, confirmată de experimentele cruciale asupra difracției electronilor. Această apreciere este în acord cu un principiu fundamental al teoriei informației: cantitatea de informație pe care o conține un mesaj este invers proporțională cu probabilitatea sa în lumina informațiilor existente.

Funcția practică (praxiologică) a teoriilor științifice, rolul acestor teorii în dominarea crescîndă a naturii și a vieții sociale se realizează în primul rînd prin funcția lor predictivă. Funcția predictivă și funcția praxiologică sînt inseparabile atît la nivelul cunoașterii empirice, cît și la nivelul cunoașterii teoretice. Deosebirea de nivel, de conținut informativ între cunoștințele empirice și cunoștințele teoretice se exprimă în primul rînd în valoarea practică incomparabilă a predicțiilor care decurg din noile teorii științifice față de predicțiile întemeiate pe cunoașterea unor regularități empirice. Iată de ce descoperirile revoluționare în domeniul

¹⁶⁴ M. Einstein, *Comment je vois le monde*, p. 225.

¹⁶⁵ K. Popper, *Adevăr, raționalitate și progresul cunoașterii*, în *Logica științei*, p. 104—107 și 123—125.

teoriei determină, mai repede sau mai târziu, schimbări revoluționare în diferitele domenii ale activității practice. În domeniul științelor naturii este suficient să ne referim la transformările profunde, structurale care au loc în tehnica și tehnologia producției moderne sau în tehnica comunicațiilor datorită progreselor fizicii și chimiei teoretice sau în domeniul agriculturii și medicinei sub influența noilor realizări în ramurile teoretice ale biologiei, ca genetica. Astăzi, în condițiile revoluției tehnice-științifice mondiale, mai mult decât oricând în trecut, „producția de bunuri materiale, care înregistrează o puternică dezvoltare și activitatea științifică de largire a orizontului cunoașterii”, pot fi caracterizate drept „laturi esențiale, inseparabile ale activității omului” ¹⁶⁶

Funcția predictivă a teoriei marxist-leniniste exprimă un aspect esențial al rolului ei activ, transformator în societatea contemporană. Acționând în condiții foarte diferite, partidele comuniste și muncitorești își elaborează programele pe baza teoretică comună a marxism-leninismului. Folosirea teoriei ca instrument al predicției sociale constituie o manifestare majoră a abordării creatoare a marxism-leninismului în activitatea partidelor comuniste și muncitorești. Formularea obiectivelor programatice, a căilor de luptă, a strategiei și tacticii pe baza unor predicții științifice fundamentate reprezintă o verigă de cea mai mare însemnătate

conducerea procesului de organizare și de transformare a relațiilor sociale. Construirea cu succes a socialismului și comunismului în condiții foarte diferite de la o epocă la alta și de la o țară la alta nu poate fi înfăptuită pe baza aplicării unor rețete și tipare unice, universal-valabile. Caracterul revoluționar al marxism-leninismului, ca teorie revoluționară, sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, constă în primul rând în faptul că „ajută la cercetarea și înțelegerea evenimentelor corespunzător noilor condiții economice, sociale, naționale și istorice” ¹⁶⁷. Formularea programului concret al construcției socialiste și comuniste în fiecare etapă prin aplicarea legilor generale ale dezvoltării sociale în studiul realităților sociale constituie contribuția principală a fiecărui partid la dezvoltarea creatoare a marxism-leninismului. Politica P.C.R., exprimată în hotărârile congreselor partidului, ale Comitetului Central al partidului, reprezintă

¹⁶⁶ Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice...*, București, Editura politică, 1971, p. 5.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 30.

pentru România marxism-leninismul creator. Succesele României în construcția socialismului confirmă că forța transformatoare a teoriei marxist-leniniste se realizează numai prin cunoașterea acțiunii legilor generale ale dezvoltării sociale în condiții istorice concrete, prin aplicarea metodei materialismului dialectic și istoric în descifrarea tendințelor obiective și a noilor fenomene care apar în toate domeniile vieții sociale.

11. Dialectica abstractului și concretului și problema rădăcinilor gnosculogice ale idealismului

Referindu-se la idealismul hegelian care concepe realitatea concretă ca exteriorizare a gândirii, a desfășurării conceptelor în logica pură, Marx sublinia că în filozofia lui Hegel procesul de ridicare de la abstract la concret în cunoaștere este conceput mistificat ca proces al genezei realității concrete. „De aceea Hegel a fost victima unei iluzii, concepând realul ca rezultat al gândirii care se sintetizează în sine, se adâncește în sine și se dezvoltă din sine însăși, pe când metoda ridicării de la abstract la concret nu e decât modul în care gândirea își însușește concretul, îl reproduce ca pe ceva spiritual concret. În nici un caz, aceasta nu constituie procesul de apariție al concretului însuși” ¹⁰³.

a abstracțiilor. Această ipostaziere înseamnă, cum arăta Marx ¹⁰⁰ pe de o parte autonomizarea abstracțiilor și pe de altă parte încarnarea acestor abstracții în existențele concrete, sensibile, ca substanță și esență a acestora. Se produce astfel o mistificare prin care abstracțiile sînt transformate dintr-un moment al procesului cunoașterii realității concrete în existențe substanțiale, iar lucrurile reale, concrete sînt considerate doar expresiile și manifestările lor sensibile. „Dacă spun : dreptul roman și dreptul germanic sînt ambele drept, acest lucru este cu totul firesc. Dacă însă spun : dreptul, această abstracție, își conferă realitatea proprie (se înfăptuiește pe sine) sub formă de drept roman, drept germanic, aceste

¹⁰³ K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, p. 774—775.

¹⁰⁰ Vezi K. Marx și F. Engels, *Sfînta familie*, în *Opere*, vol. 2, Editura politică, 1958, p. 63—66, și K. Marx, *Mizeria filozofiei*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 4, Editura politică, 1958, p. 127—129.

drepturi concrete, atunci această corelație dobândește un caracter mistic” 170.

Lenin a apreciat că absolutizarea rolului și a însemnătății unor momente ale procesului cunoașterii, punerea lor în valoare în afara mișcării de ansamblu a cunoașterii de la concret la abstract și de la abstract la concret, în afara raportului cu momentele contrare în care ele există în procesul viu, dialectic al cunoașterii constituie o sursă gnoseologică a idealismului filozofic. „Din punctul de vedere al materialismului vulgar, simplist, metafizic. (care nu știe să aplice dialectica la teoria reflectării), idealismul filozofic nu este decât o năzbîtie. Dimpotrivă, din punctul de vedere al materialismului dialectic, idealismul filozofic este o dezvoltare unilaterală, exagerată (amplificatoare, umflarea) a uneia din trăsăturile, laturile, limitele cunoașterii, într-un absolut, rupt de materie, de natură, divinizat” 171.

Concluziile filozofice idealiste, subiectiviste, în măsura în care au o asemenea sursă gnoseologică, pot fi depășite critic prin negarea absolutizării care le-a generat într-o perspectivă dialectică, care evidențiază inseparabilitatea momentelor în cadrul mișcării de ansamblu a cunoașterii. În această lumină putem înțelege rădăcinile unor aprecieri și concluzii gnoseologice cu accente subiectiviste, formulate de cunoscuți filozofi ai științei din secolul nostru, cum sînt H. Poincaré și A. Einstein, pe baza analizei istorice-critice și actuale a raporturilor teoriilor fizice cu datele experienței. Con-

experimente la principiile teoriei. Considerațiile lor gnoseologice sînt centrate pe delimitarea de empirism, pe argumentarea punctului de vedere că datele de observație nu impun o teorie așa cum impun o lege, o regularitate empirică, că teoria este o creație liberă a omului de știință.

Einstein, de pildă, insista în mod deosebit asupra ideii că elaborarea mecanicii relativiste a reprezentat o nouă și importantă infirmare a concepției empiriste-inductiviste, împărtășită de majoritatea savanților secolului al XVIII-lea (în frunte cu Newton) și al XIX-lea, concepție după care legile fundamentale ale fizicii au fost derivate din datele de observație prin abstractizare (înțeleasă ca abstractizare analitică), adică pe o cale logică, ca și core-

¹⁷⁰ K. Marx, *Die Weltform*, citat după R. Stoichiță, *Fetșismul mărșii și analiza rădăcinilor logic-gnoseologice ale idealismului*, în *Revista de filozofie*, 1968, nr. 2.

¹⁷¹ V. I. Lenin, *Culetea filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 324.

lațiile empirice, și a dovedit încă o dată „că orice tentativă de a deduce logic din experiențe elementare legile și ideile fundamentale ale mecanicii este sortită eșecului”¹⁷²

Poincaré, Einstein și alți filozofi ai științei din secolul nostru pornesc de la fapte reale atunci când afirmă că elaborarea teoriei este o activitate creatoare a omului de știință, că nu sînt cunoscute metode și procedee general-aplicabile, standardizate, de introducere a conceptelor teoretice, cum sînt cele care intervin în formularea conceptelor și a legilor empirice prin care sînt deduse consecințe empirice din teorie, pe de altă parte.

Considerațiile lui Poincaré și Einstein asupra caracterului convențional, fictiv al conceptelor și legilor fizicii teoretice exprimă în primul rînd interpretarea gnoseologică pe care o dau ei caracteristicilor care deosebesc aceste legi și concepte de legile și conceptele empirice. Poincaré precizează că a spune că legile teoretice sînt convenții înseamnă a sublinia că ele nu pot fi întemeiate pe experiență în generalitatea și universalitatea lor, iar Einstein scrie în același sens că „fundamentul axiomatic al fizicii teoretice nu decurge din experiență, ci trebuie, dimpotrivă, să fie creat în mod liber”¹⁷³

Deși această interpretare a fost formulată ca o reacție critică față de empirism, ea se întemeiază pe presuposiții empiriste tacite, dintre care cea mai importantă ni se pare a fi confundarea abstractizării în general cu modalitatea analitică de abstractizare care intervine în elaborarea conceptelor empirice. Tocmai pe această supoziție se sprijină concluzia că obiectele teoretice nu au fost elaborate prin abstractizare, pornind de la datele de observație, fiindcă în acest caz necesitatea și universalitatea lor ar rămîne inexplicabile. Or, dacă acceptăm că principiile fizicii teoretice nu sînt nici apriori, nici derivate prin abstractizare, din datele experienței urmează că ele trebuie socotite creații libere, fictive ale omului de știință.

Convenționalismul izvorăște dintr-o centrare pe demersurile constructive ale gîndirii științifice, centrare care pune în umbră faptul că aceste demersuri constituie doar un moment în traiec-

discontinuității și a discordanței dintre cunoașterea empirică și teorie, agravată de respingerea oricărei explicații „inductive” a genezei construcțiilor teoretice.

¹⁷² Vezi H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*; vezi și A. Einstein, *Comment je vois le monde*.

¹⁷³ *Comment je vois le monde*, p. 158—169.

Poincaré și Einstein au contrabalansat într-o anumită măsură propriile lor afirmații convenționaliste, subliniind că teoriile fizice

ci și a altora noi, care nu au intrat încă în cîmpul experienței fizice. Scriind în încheierea lucrării sale despre istoria fizicii că fizică este „o creație a minții omenești, făurită din idei și noțiuni liber inventate”, Einstein continuă astfel : „Teoriile fizice încearcă să ne

sînt justificate decît în măsura și în sensul în care teoriile noastre reușesc să realizeze această legătură” ¹⁷⁴.

Dar cum pot teoriile să realizeze această legătură dacă ele nu sînt modele ideale ale realității fizice ? Nu intră oare această exigență în contradicție cu afirmarea caracterului fictiv, convențional al principiilor teoretice ? Niște convenții adoptate pe baza datelor experienței, chiar dacă nu sînt impuse de datele experienței, a căror „comoditate” este justificată prin consecințele empirice pe care ne permit să le derivăm, cum arată Poincaré, mai sînt oare convenții ? Un lucru este clar : funcția explicativă și predictivă a teoriilor devine inexplicabilă dacă nu este pus în valoare momentul corelativ al procesului cunoașterii științifice, și anume elaborarea teoriilor, pornind de la datele cunoașterii empirice, prin demersuri constructive cum este idealizarea.

Consecințele eronate ale unei reflecții gnoseologice centrate pe un moment al procesului cunoașterii nu pot fi corectate decît printr-o decentrare. Eroarea legată de centrare nu poate fi suprimată decît prin integrarea momentului absolutizat în procesul de ansamblu, într-o viziune dialectică, decentrată a procesului cunoașterii. Tocmai în acest sens sublinia Lenin deosebirea dintre critica subiectivismului gnoseologic de pe pozițiile unui materialism simplist, nedialectic (în maniera lui Feuerbach și a lui Büchner) și o critică dialectică (în maniera lui Hegel), care corectează raționamentele ce au dus la concluzii subiective, „aprofundîndu-le, generalizîndu-le, lărgindu-le, arătînd legătura și trecerile tuturor conceptelor de orice fel”. Empirismul nu este depășit realmente de toți filozofii științei care inclină să interpreteze în spiritul constructivismului subiectivist — convenționalismului raportul dintre teorie și cunoașterea empirică. Într-adevăr, numai acceptînd

tice, ca abstracții, sînt puncte de plecare în cunoașterea concretului,

¹⁷⁴ A. Einstein și L. Infeld, *Evoluția fizicii*, p. 232.

Lenin nota : „Mișcarea cunoașterii către obiect poate întotdeauna să meargă numai dialectic : a da înapoi pentru a sări mai bine, a da înapoi pentru a sări mai bine (a cunoaște)¹⁷⁵.

În viziunea dialectică consecvență, care este constitutivă gândirii marxiste, creația și descoperirea, construcția și constatarea nu sînt, așa cum am văzut, decît momente în procesul contradictoriu al cunoașterii prin care se realizează adevărarea gândirii științifice realității.

¹⁷⁵ V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 253.

Capitolul XII-lea

LIMBĂ ȘI CUNOAȘTERE

Este unanim acceptat faptul că nici o teorie a cunoașterii nu se poate lipsi de întrebuintarea conceptului de adevăr. La rîndul lor, adevărurile sînt formulate în mod inevitabil cu ajutorul unor semne sau expresii lingvistice. În consecință, nici o teorie a cunoașterii nu se poate lipsi de un ansamblu de teze și de supoziții, mai mult sau mai puțin explicite, despre natura și funcțiile de cunoaștere ale limbajului.

a) descoperirii adevărului și, corespunzător, al cercetării modului

rial-perceptive).

Opțiunea celui angajat în sarcina dificilă de a expune teoria cunoașterii se poate manifesta doar în acceptarea tezei despre rolul

prezenta sistematic modalitățile în care limba intervine în actul cunoașterii sau în respingerea, ignorarea ori subaprecierea rolului

că nivelul și profunzimea tratării problemelor cunoașterii discursiv-raționale și, îndeosebi înțelegerea conceptului de adevăr, ca și a celor de validitate și demonstrație, depind în mare măsură de modul în care tratăm limba și sistemele de semne utilizate în științe. De aceea în paragrafele următoare ne propunem să răspundem la unele probleme, cum sînt : natura limbilor naturale, corelația dintre limba socială, idiolectic și discurs, cunoaștere și comunicare, operații logice-semantice la nivelul limbilor naturale, ce înseamnă a înțelege o expresie propozițională, sincron și diacronic în cunoaștere, limba naturală și limbajele formalizate.

1. Geneza și natura limbajului

este o achiziție culturală, un produs social-istoric și nu o simplă disponibilitate biologică. Lăsat într-un mediu biologic adecvat, dar

turală. Deși condiționat biologic, limbajul este prin geneza sa indisolubil legat de procesul integrării noului-născut în grupul sau în comunitatea socială în cauză, de însușirea normelor de compor-

-de activitatea productivă.

Apariția limbii naturale a fost precedată de utilizarea de către antroipoizii preumani a altor sisteme semiotice, inclusiv a unor sisteme sonore, care îndeplineau, în principal, funcții de semnalizare și de avertizare. Comunicarea prin aceste sisteme servea nemijlocit adaptării indivizilor la condițiile mediului și avea la bază mecanismul reflexelor condiționate. Înainte de a produce sunete articulate caracteristice graiului uman, antroipoizii au utilizat în

procesul comunicării sunetele nearticulate, care nu constituiau încă un semn cu un înțeles constant și autonom. În afară de funcția lor de semnalizare, deosebit de importantă din punct de vedere biologic, aceste sunete mai îndeplineau și o funcție expresivă nemijlocită, de redare a stărilor și atitudinilor, favorabile sau nefavorabile, ale agenților comunicării.

Într-un anumit sens putem aprecia că limbile naturale moderne păstrează încă aceeași funcție nemijlocit expresivă, deoarece în sistemul lor semiotic se mențin interjecțiile, semne care nu
exclusiv emoțional-expresive.

și anume individul real; organele sale de vorbire, o anumită treaptă a dezvoltării fizice, existența limbii și a dialectelor, urechi care

geneza limbajului, este important să arătăm noiele comune și

K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, E.S.P.I.P., 1956, p. 131.

deosebirea dintre sistemele semiotice lingvistice pre- și postlingvistice, trecerea de la sistemele semiotice prelingvistice la cele lingvistice și, pe baza acestora, la sistemele semiotice postlingvistice, cum sînt, de exemplu, limbajele unor științe particulare, ca matematica, chimia, cibernetica, științele tehnice.

Este de la sine înțeles faptul că orice sistem semiotic presupune utilizarea semnelor. Dar ce numim în genere semn? Un *semn* este un eveniment sau un obiect a cărui producere sau apariție furni-

- nare și de prelucrare a informației.

Natura relațiilor dintre semnul-vehicul și obiectul sau entitatea designată diferă în cazul nostru de la un exemplu la altul. În primul caz, evenimentul-semn, foșnetul specific, este expresia nemijlocită a particularităților anatomofiziologice și comportamentale ale agentului biologic plasat într-un context biologic natural. Între evenimentul-semn și cel semnificat nu intervine nici o convenție. Foșnetul nu este produs special în vederea comunicării, ci rezultă spontan din comportamentul animalului în cauză. El dobîndește valoare de indiciu sau semn natural doar în raport cu experiența individuală anterioară a interpretului ce-l recepționează.

Dimpotrivă, în al doilea caz, rostirea cuvîntului „brad” nu este o emanație naturală a speciei respective de conifere, așa cum

ar fi, de exemplu, mirosul rășinii. Pentru ca succesiunea de fone-
me b-r-a-d să capete în intelectul unui vorbitor al limbii române
semnificația cunoscută, a trebuit mai întâi să se instituie o con-
venție între clasa evenimentelor sonore de tipul b-r-a-d și un
anumit gen de experiență a subiecților cunoscători, aferentă con-
tactului cu această specie de coniferă. „/” este un semn postling-
vistic instituit pe baza limbii naturale și aparține limbajului calcu-
lului propozițional. La fel, semnele de circulație sînt sisteme de
postlingvistice, specializate pentru un anumit gen de
activitate.

- = în cauză. Nota de convenționalitate vizează, desigur, absența unor
raporturi legic-naturale între semnificant și semnificat și nu ab-
sența oricăror motivări sau restricții în alegerea semnelor sau a

semnele anterior introduse ; *operaționalitatea* : cerința ca semnul
apărea în situații și roluri diferite.

Semnul lingvistic nu imită sau reproduce obiectul desem-
nat. El este principal deosebit de semnele iconografice, cum ar
fi, de exemplu, o fotografie, o hartă, o schemă sau o diagramă.
În cazul acestora, între elementele și structura semnificantului
și obiectul desemnat există o corespondență sau o corespondență
mai mult sau mai puțin strictă. În cazul semnului lingvistic nu
există nici urmă a unei astfel de corespondențe.

O a doua caracteristică a semnelor lingvistice, cu nimic mai
puțin importantă decît prima, o reprezintă *conectivitatea* sau ca-
pacitatea lor de a intra în raporturi unele cu altele, de a se con-
stitui în complexe de semne cu structuri mai mult sau mai puțin

stabile. O mulțime de semne nu se poate constitui într-o limbă dacă nu intervin combinații repetabile între semne și dacă producerea acestora nu poate fi descrisă de un număr dat de reguli. Din această perspectivă, orice limbă poate fi privită ca un dispozitiv de producere a noi semne și expresii dintr-un număr de semne inițiale date. Instrumentul prin care realizăm aceste noi produse este mulțimea regulilor gramaticale.

O a treia caracteristică a semnelor lingvistice o reprezintă istoricitatea. Spre deosebire de semnele indicatoare care exprimă condițiile mediului și comportamentul indivizilor biologici și, în consecință, sunt însușite direct în procesul adaptării la mediu, semnele lingvistice, având un domeniu de referință incomparabil mai larg, sunt însușite de agentul cunoscător în procesul însușirii de către acesta a cuceririlor culturii și a civilizației. Extensiunea și bogăția semnelor unei limbi sunt proporționale amploarea și cu diversitatea creației materiale și spirituale a populației care a vorbit-o de-a lungul veacurilor și o vorbește și în prezent. Mai mult, geneza însăși a limbilor naturale este indisolubil legată de procesul activității practice, și în primul rând al activității productive, ca și de complicarea raporturilor dintre indivizii umani în desfășurarea acestei activități.

Marxismul a afirmat de la apariția sa legătura indisolubilă dintre muncă, limbaj și gândire. „Spiritul — scrie Marx și Engels — poartă de la bun început în sine blestemul de a fi împovărat de materie, care aici apare sub formă de straturi de aer

tică, existență și pentru alți oameni, deci și pentru mine însumi,

în sprijinul acestei idei fundamentale vom aduce observația după care principalele categorii și structuri gramaticale reflectă elemente și raporturi stabile și inerente oricărei acțiuni umane. Orice acțiune este întreprinsă de un agent. Pentru desemnarea acestuia, în limbă se utilizează un pronume personal sau un nume propriu. Din punct de vedere sintactic, agentul acțiunii este exprimat prin subiectul propoziției. Instrumentul lingvistic desemnarea acțiunii este Terminațiile verbelor servesc ca mecanisme menite să precizeze persoana sau agentul acțiunii, timpul când o întreprinde și raporturile sale cu

² K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, E.S.P.L.P., 1954, p. 26-27.

alte acțiuni luate în considerare de vorbitor. Pentru indicarea obiectului asupra căruia se răsfrînge acțiunea, în limbă se utilizează complementul direct. Celelalte tipuri de complemente determină modul, locul sau timpul în care se desfășoară acțiunea denumită de verb. Atributele servesc la determinarea suplimentară a subiectului acțiunii. Pe scurt, putem conchide că principalele categorii și structuri gramaticale reproduc elementele și structura acțiunii umane, situațiile și raporturile repetabile care apar în conduita individului față de natură și față de semenii săi.

dispun de zeci de termeni pentru desemnarea nisipului, în funcție de stările în care se găsește, și de semnificația pe care o au aceste stări pentru comportarea populațiilor nomade.

cărbunelui. Pentru ceea ce în limbile europene numim „gri” și „maro” există un singur termen ; la fel există un termen unic pentru ceea ce noi numim „albastru” și „verde”. E de prisos să mai ilustrăm ideea dependenței vocabularului de activitățile și de ocupațiile diferitelor populații și să mai argumentăm ideea că înțelesul strict al anumitor verbe nu poate fi surprins decât de persoanele care au o experiență directă în exercitarea anumitor operații sau acțiuni.

Antropologii și lingviștii au stabilit demult că vocabularul unei limbi reflectă mediul fizic și social al agenților care o vorbesc. Ei au constatat, de exemplu, că populațiile de lângă țărmurile mărilor și ale oceanelor au un lexic bogat pentru vietățile marine, navigație și pescuit, în timp ce populațiile de păstori și diferitelor

țiunii umane, cât și prin vocabular, care se extinde pe măsura

numai un produs al atitudinii active, transformatoare a oamenilor, ci reprezintă în același timp matricea sau cadrul în care se dezvoltă gândirea vie a individului uman, instrumentul prin care se socializează rezultatele acestuia. Prin intermediul limbii, experiența individului biologic uman devine un bun al civilizației și culturii ; unealta și limba au mediat trecerea de la istoria naturală la civilizație și la cultură.

2. Limbă naturală, idiolect, discurs

Limba naturală este definită ca un sistem de semne convenționale istoricește instituit, a cărui funcție fundamentală este mijlocirea comunicării dintre oameni. Spre deosebire de alte sisteme de semne instituite între colectivitățile preumane, semnele lingvistice nu sînt simple mijloace de semnalizare sau avertizare; ele nu sînt nici reproduceri sau reprezentări ale obiectelor desemnate (semne iconografice). Caracteristica semnului lingvistic este după cum am văzut

arbitrar, artificial al convenției lingvistice. Lucrul asupra căruia s-a insistat, credem, mai puțin este *solidaritatea* și *organicitatea* convențiilor lingvistice introduse în orice limbaj. Condiția introducerii pentru o categorie de interlocutori oarecare a unei con-

prezidează utilizarea aceluiași semne și expresii de către unul și

convenții reciproc consistente și, în consecință, ea poate genera mulțimi de expresii propoziționale reciproc inconsistente. Faptul că regulile și convențiile unei limbi naturale nu sînt reciproc consistente se explică prin modul concret istoric, spontan și independent în care au fost ele introduse de către diferiți agenți angajați simultan în activitatea practic-transformatoare și cursiv-cognitivă. Convențiile lingvistice instaurate într-o limbă consemnate în producțiile științifice-literare și observabile în vor-

birea vie sînt produsul istoriei colectivității umane care utilizează limba în cauză, o formă sau un cadru în care se fixează experiența dobîndită de aceia.

Regulile sau convențiile lingvistice se schimbă și se îmbogățesc pe măsura extinderii experienței indivizilor care utilizează o anumită limbă. Niciodată convențiile unei limbi nu se pot schimba însă brusc de la o zi la alta. O astfel de schimbare bruscă și radicală ar face comunicarea imposibilă. De aceea schimbarea convențiilor lingvistice este un proces permanent, continuu și lent, cel puțin la nivelul limbilor naturale instituite. Schimbarea convențiilor lingvistice poate fi mult mai rapidă și uneori radicală la nivelul limbilor specializate ale disciplinelor. Distingem două modalități principale sub care poate fi introdusă o convenție lingvistică. Prima este *introducerea convențiilor lingvistice prin raportare la o situație praxiologică determinată* și care are forma: „utilizează termenul sau expresia x pentru desemnarea unui caz ca...”. Pe această cale învățăm, de exemplu,

tice le corespund în logică două tipuri de definiții: definițiile ostensive și definițiile lexical-discursive.

Ambele modalități intervin în însușirea limbii naturale de către agentul cunoscător. Limba naturală ca un ansamblu de convenții privind utilizarea semnelor sonore în vederea comunicării preexistă individului uman. Acesta se naște, se dezvoltă și începe să învețe o limbă naturală într-un anumit moment istoric și în contact cu o colectivitate umană determinată. În consecință, este important să distingem între gradul de asimilare a unei limbi naturale de către un individ, între *limbajul personal* al acestuia sau *idiolectul* său și limba sau limbile naturale în întregul lor, considerate ca fenomene social istorice supra-individuale. Mai mult, capacitatea sau aptitudinea unui individ de a folosi o limbă naturală este deosebită de la o etapă la alta a dezvoltării sale.

Forma nemijlocită de manifestare a aptitudinilor lingvistice comunicative ale individului este *discursul*.

Statutul semnelor și al convențiilor lingvistice poate fi astfel cercetat la următoarele trei nivele: la nivelul limbii naturale instituite; la nivelul limbajului individual; la nivelul vorbirii sau expunerii discursive ca o manifestare discretă a disponibilităților lingvistice ale individului. Întrucât indivizii sînt deopotrivă constructori și beneficiari ai limbilor naturale și realizatori ai expunerilor discursive, punctul de plecare ar putea să-l constituie cercetarea limbajului individual sau a idiolectului. Prin *idiolect* înțelegem totalitatea semnelor și a expresiilor pe care le întrebuintează sau le înțelege un

Limbajul individual nu trebuie identificat nici cu codul exclusiv al unui individ și nici cu vorbirea aparte neexteriorizată

concordante (uneori radical opuse) și în alte idiolecte aparținând altor agenți. Orice presupune însă unele semne sau expresii specifice sau cel puțin întrebuintarea într-un mod aparte, conform unor convenții modificate, a cel puțin unora dintre ter-

emiterea semnelor acesta are, cel puțin teoretic, posibilitatea de

a fi înțeles de un receptor sau interlocutor oarecare. Or, aceasta presupune o comuniune de convenții semantice cel puțin cu semnele și cu expresiile unui alt limbaj privat. Quine are perfectă dreptate, când afirmă că actul comunicării prin semne lingvistice presupune cel puțin două ființe. El nu mai are însă dreptate atunci când contestă legitimitatea distingerii unui limbaj privat în oricare dintre sensurile posibile ale acestui termen. Mai mult, credem că aceasta contravine intențiilor sale în teoria semnificației. Țelul lui Quine, în ultima perioadă, este de a dezvolta o

lumi reale". El consideră că lumea înțelegerilor și a reprezentărilor mintale trebuie redusă în ultimă instanță la anumite dispo-

dintre idiote, efectul concordanței parțiale a convențiilor acestora. O limbă naturală poate fi descrisă ca o mulțime de idiote între ale căror semne și expresii constitutive există raporturi de intersecție și ale căror reguli sau convenții semantice coincid cel puțin între anumite Limba naturală, ca și societatea umană, pre- și postexistă individului și limbajului său propriu. Ca atare, acesta se formează și se dezvoltă pe baza limbajului social în procesele comunicative cu ceilalți vorbitori. Individul este în primul rând beneficiar al limbajului social. Ulterior, când acesta a atins un anumit grad de dezvoltare, individul începe să se manifeste și ca un constructor de limbaj; în această etapă,

el va transpune în semne și expresii lingvistice intersubiectiv comunicabile o parte din experiența sa inedită. Limba socială devine astfel depozitarul unei părți importante din experiența individuală, unică și recuperabilă a milioaneilor și a miliardelor de indivizi. În ce măsură experiența individuală poate fi transpusă în experiență socială, discursiv-rațională, vehiculată prin intermediul semnelor lingvistice este o problemă aparte, de care nu ne vom ocupa aici. Deocamdată admitem ca un fapt posibilitatea convertirii măcar a unei părți din experiența strict individuală în experiență socială și, în consecință, creșterea continuă a mulțimii informațiilor și a cunoștințelor stocate în limba socială, respectiv în limbile naturale și în limbajele științelor particulare. Acest stoc informațional fixat în semnele lingvistice pre-existente apariției și dezvoltării individului influențează în mod

bajului individual. Idiolectul trebuie, așadar, privit în devenirea

discursul.

Discursul ar putea fi deci definit ca utilizare a disponibilităților lexicale și sintactice ale limbajului propriu unui agent pentru înfăptuirea unei comunicări în condiții determinate. Discursul este deci formă curentă sub care un agent face uz de

țător sau receptor în actul comunicației, o unitate de registru. Deși emis de un agent, discursul nu este subiectiv prin conținutul său; dimpotrivă, el este o modalitate de obiectivare și de socializare a experienței individuale, care are inevitabil numeroase elemente subiective. Logica și coerența se manifestă la nivelul discursului și nu la nivelul idiolectului sau al limbajului natural.

raporturilor sociale și discursiv comunicative instituite între agenți, putem distinge mai multe forme de comunicare discursivă, care diferă între ele din punctul de vedere al statutului lor praxiologic-operațional, cognitiv și logic. Principi-

palele forme de comunicare sînt : aserlarea sau declarația, porunca, promisiunea, rugămîntea, întrebarea, exclamația etc.

Propozițiile declarative sau aserțiunile apar, de exemplu, în teoriile științifice ori de cîte ori se are în vedere descrierea unei stări de fapt. Porunca, promisiunea, interdicția etc. nu descriu stări de fapt, ci evenimente și acțiuni viitoare ; ele au o funcție prescriptivă. În afară de aceste două forme (descriptive și pre-

subiectiv-expresive, care ne transmit informații despre stările interioare ale agenților ce comunică, despre emoțiile, credințele și

dențe interne între expresiile unui limbaj. Adesea apar în cadrul limbajului personal, ca urmare a îmbogățirii experienței directe a agentului sau a însușirii unei zone mai largi din experiența socială, restructurări radicale și mutații de sens în rîndul terme-

schimbări radicale în idiolect. Uneori se menține în limbajul subiectului o întrebuințare cu dublă valoare a unor termeni și expresii, cu o accepție aparținînd straturilor lingvistice primare, legate de însușirea inițială a limbii naturale și alta aparținînd limbilor specializate ale științelor.

Este deci important să distingem în idiolect mai multe moduri de a întrebuința fondul de semne în funcție de contextul praxiologic și discursiv comunicativ în care este angajat agentul. Variațiile idiolectului în funcție de contextul operațional-praxiologic și de natura raporturilor sale cu ceilalți agenți reprezintă

· **registru**l idiolectului. Registrul poate include schimbări la nivel
· fonetic, lexical, sintactic, structural. Ideea de registru al unui
idiolect poate fi pusă, printre altele, în legătură cu conceptul de
statut sau de rol al unui individ într-un sistem social dat, în care

sau rugător, impersonal sau afectat, rar sau repede, șoptit-sau
tare, toate acestea fiind strâns legate de natura raporturilor
agentului emițător cu agentul sau agenții care-i recepționează

· lative.

zabilă. Un idiolect, în măsura în care ar fi perfect identic cu
altul, nu ar mai fi un idiolect, ci un *dia-* sau un *plurilect*. În
· acest caz devine lipsită de sens orice încercare de a introduce
printr-o definiție un nou termen sau expresie, deoarece cei doi
interlocutori dețin aceleași instrumente semiotice.

IV. Idiolectele celor doi agenți se află între ele într-un ra-
port de *disjuncție exclusivă*. De regulă, în acest caz, ele nu

aparțin aceleiași limbi naturale. Dacă totuși aparțin aceleiași limbi naturale, atunci limba naturală în cauză prezintă variații foarte mari care o împiedică să fie deopotrivă valabilă pentru aceeași mulțime de agenți. Comunicarea în acest caz nu este posibilă, cel puțin direct și nemijlocit, fără a se recurge la ajutorul unor idiolecte intermediare și la „traduceri” intralingvistice. Se înțelege, nici în acest caz nu pot interveni definiții explicite, deoarece cei doi agenți nu dețin între ei o mulțime de expresii identice înțelese, care ar putea servi ca punct de plecare pentru extinderea discursivă a idiolectelor. Calea cea mai firească în dobândirea unor înțelesuri identice pentru o serie de semne și de expresii aparținând unuia sau altuia din idiolecte o reprezintă angajarea praxiologică, operațională a agenților, recurgerea la procedee extrasemiotice, ostensive sau operaționale. Această împrejurare pare a veni în sprijinul tezei după

agentul individual obiectivarea rezultatelor, la transformarea acesteia într-un bun public și invers, în ce măsură zestrea cunoștințelor dobândite de omenire într-o etapă dată servește drept platformă sau bază de plecare pentru activitatea de cunoaștere creatoare prezentă desfășurată de către indivizi? Ce rol au limba naturală și limbajele specializate ale științelor în acest dublu proces care asigură circulația și omogenizarea cunoștințelor umane, transferul cunoștințelor de la individ la societate și de la societate la individ? În ce măsură putem admite o activitate de cunoaștere autentică, exclusiv la nivelul structurilor lingvistice, independentă de planul existenței onto-

logice primare, fizice și social-productive? Ce legătură există între activitatea de cunoaștere a individului și idiolectul acestuia? În ce măsură îmbogățește idiolectul și cunoașterea individuală prin actul comunicării?

Răspunsul la aceste întrebări ar fi de natură să dezvăluie principalele aspecte ale interdependenței dintre cunoaștere și comunicare.

Pentru a putea schița un răspuns corect la aceste întrebări, trebuie să depășim stadiul discuțiilor despre cunoașterea umană în general și să vorbim despre operații și acte discrete de cunoaștere efectuate de către un agent cunoscător într-o situație praxiologică determinată. Activitatea socială de cunoaștere se realizează printr-o mulțime de astfel de acte și operații din reunirea și intersecția cărora se degajează corpul adevărilor admise într-o ramură sau alta a cunoașterii. Pentru a putea realiza un progres sensibil în gnoseologie, este necesar să identificăm un criteriu obiectiv de evaluare a quantumului de cunoștințe deținute de un agent și să cercetăm extinderea acestuia ca urmare a operațiilor discrete de cunoaștere întreprinse de agent.

Există două astfel de criterii obiective prin intermediul cărora putem surprinde actul intim al cunoașterii realizat la nivelul agentului cunoscător. Primul pe care îl avem în vedere este nivelul de dezvoltare a limbajului individual sau a idiolectului. Schimbările

un agent pot servi drept indiciu al extensiunii și modificărilor intervenite în sistemul cunoștințelor sale. Al doilea indiciu sau

extinderea competenței sale praxiologic-operaționale.

Ambele criterii au un caracter relativ. De extensiunea sferei propozițiilor înțelese de către un agent ne putem da seama din conduita sa lingvistică, din capacitatea de a adecva cuvintele și expresiile la situațiile acționale sau, indirect, din răspunsurile pe care le dă acesta întrebărilor ce-i sînt adresate. În ceea ce privește cel de-al doilea criteriu, este cert că sporirea competenței operaționale, ca urmare a recepționării de către agentul în cauză a unui mesaj, este un indiciu cert al extinderii sferei cunoștințelor deținute de acesta. Dar, din faptul că după un astfel de mesaj nu putem sesiza extinderea competenței operaționale a agentului nu putem conchide cu certitudine că acesta n-a înțeles mesajul și că nu și-a extins aria cunoștințelor și nu și-a îmbogățit idiolectul. Trebuie să admitem că mulțimea cunoștințelor și, respectiv, a pro-

pozițiilor adevărate înțelese și reproductibile de către un agent nu este identică cu mulțimea propozițiilor nemijlocit eficiente sau operaționale în situația praxiologică dată.

Dacă vom putea deci caracteriza prin intermediul acestor două criterii nivelul cunoștințelor unui agent, atunci vom putea sur-

cunoscător într-o situație și perloadă determinată. Cu greu putem găsi o problemă mai importantă pentru gnoseologie decât cea a producerii cunoștinței noi la nivelul subiectului sau al agentului cunoscător. Cunoașterea umană de care se ocupă filozofia nu este altceva decât totalitatea actelor sau evenimentelor cognitive realizate de indivizi, rezultatul acestora fixat în expresiile și propozițiile științifice care vehiculează un conținut informațional intersubiectiv comunicabil.

descrie de idiolectul I_1 definit prin vocabularul V_1 și de gramatica G . Situația acțională S este definită de împrejurarea că subiectul în cauză întreprinde în prezent o cercetare experimentală într-un

ele sînt un sublimbaj al lui I_1 . Deodată s_1 observă un fenomen sau o proprietate nouă, să presupunem a , în raport cu care în mintea sa se constituie imaginea a^x . Această imagine, pe care convenim să-o denumim *imagine prin reflectare*, este proprie agentului s_1 , irepetabilă și insesizabilă de către alți agenți. În virtutea experiențelor sale subiective anterioare și a convențiilor lingvistice aparținînd idiolectului său, convenții care leagă aceste experiențe de anumite clase de semne, agentul cunoscător s_1 caracterizează ima-

această cale, agentul cunoscător s_1 a codificat cel puțin o parte din experiența sa perceptual-ostensivă, strict individuală, unică și irepetabilă în semne sau simboluri lingvistice intersubiectiv comunicabile, căci descripția $K(b,c)$, în măsura în care aparține limbajului specializat T sau unei limbi naturale, este inteligibilă de către orice agent instruit în domeniul descris de T . Vom numi această operație *codificare sau simbolizare lingvistică a experienței senzorial-perceptive noi dobîndite de un agent*. Această trecere este posibilă, deoarece individul uman întrunește deopotrivă capacitatea reflectării senzorial-perceptive și pe cea a comunicării lingvistice-discursive. Desubiectivizarea actului cunoașterii, posibilitatea de

a lua act de ceea ce se petrece în mintea sau intelectul agentului sau, cel puțin, de rezultatele interacțiunii dintre acesta și mediul ambiant sînt în mod necesar legate de trecerea de la fluxul senzațiilor și al percepțiilor la stabilirea informației fixate în semnele sau simbolurile lingvistice.

Codificarea lingvistică sau simbolizarea unei experiențe proprii dobîndită într-o situație acțională dată este o operație individuală efectuată de agentul cunoscător, ce se desfășoară, într-o primă etapă, tacit, lent, interior, neobservată din lumea din afară. Ea devine un fapt sau eveniment cognitiv cu valoare socială numai în momentul cînd rezultatele travaliului intelectual propriu sînt

agent cunoscător, s_2 , al cărui idiolect conține, printre altele, termenii descripției $K(c,b)$. Prin recepționarea și decodificarea acestei

ginea prin reflectare ax , ca experiență unică și intranzmisibilă în-

sesizate în condiții corespunzătoare și de către agentul cunoscător s_2 . Traectoria cunoașterii în cazul considerat a constat deci din următoarele momente: interacțiunea dintre agent și obiectul fizic cercetat (moment praxiologic), constituirea unei imagini prin reflectare în s_1 (moment psihologic-reflexiv), descrierea simbolică a acestei imagini (moment conceptual-lingvistic), producerea simbolurilor care alcătuiesc expresia (moment comunicativ), recepționarea și decodificarea acestora de către s_2 sau obținerea imaginii prin semn (un moment al înțelegerii discursive) și identificarea obiectului experimental de către s_1 (moment referențial).

Momentele sau etapele mai sus amintite pot fi ilustrate grafic prin următoarea schemă :



Între sistemul fizic F și s_1 există o interacțiune fizic senzo-

ționale, respectiv ca sisteme ce recepționează și emit informație. Sistemul F , în care se află obiectul sau se petrece evenimentul a ,

procese comunicative bilaterale, când s_1 nu numai că recepționează

care îl transmite lui s_1 .

Acest caz poate fi descris de schema

În cazul acesta, $L(d,f)$ este o traducere intralingvistică sau o explicație a înțelesului lui $K(b,c)$. Dacă s_1 , recepționând $L(d,f)$, descoperă că vehiculează același înțeles cu $K(b,c)$ (care, după cum am văzut, codifică simbolic experiența trăită a^x), atunci el are do-

vada că mesajul său $K(b,c)$ a fost corect înțeles de către interlocu-

Înțelegerea discursivă între s_1 și s_2 este posibilă numai în măsura în care ei dețin un număr de semne și de expresii lingvistice comune guvernate de aceleași reguli sau convenții. Șansa înțelegerii lor reciproce este direct proporțională cu mărimea intersecției dintre idiolectele lor specifice. Disjuncția dintre vocabularele acestora definește, după cum am văzut, cazurile de noncomunicabilitate dintre agenți.

Evenimentele sau operațiile cognitive la nivelul agentului individual nu trebuie reduse la cazul analizat mai sus; când asupra agentului se exercită o anumită influență a mediului extern. Actul de cunoaștere se poate declanșa pe baza cunoștințelor interiorizate slocate în idiolectul agentului. Stimulul intern al activității de cunoaștere îl poate constitui întrebarea pe care agentul și-o poate

terii se realizează în exclusivitate la nivel discursiv lingvistic, fără ca agentul să sufere influența unor stimuli externi. Discursul

informațiilor în idiolect și, în consecință, au refuzat orice autono-

naturală, idiolect și discurs preîntîmpină ambele poziții extreme.

Analiza efectuată mai sus ne permite să degajăm următoarele concluzii de interes gnosologic. Interacțiunea dintre individul biologic uman și mediul său ambiant, sau, mai precis, recepționarea excitațiilor provenite de la stimuli externi, nu reprezintă în sine un act de cunoaștere. Reflecția senzorial-perceptuală este doar o condiție a cunoașterii și nu cunoaștere umană autentică. Actul cunoașterii presupune simbolizare și inteligibilitate, racordarea experienței prezente la experiențele anterioare proprii și general-umane. Or, mesagerul experienței speciei umane este cuvîntul, semnul lingvistic. Pe acest temel considerăm că expresiile „cunoaștere senzorială” sau „treapta senzorială a cunoașterii” etc. sînt

improprii. Senzații și percepții au toate vertebratele superioare, și nu numai ele, fără a fi îndreptățiți pentru aceasta să vorbim despre o activitate autentică de cunoaștere în cazul acestora. Cunoașterea specific umană, chiar dacă implică o componentă senzorial-perceptivă, urcă în mod necesar la semn și simbol, fiind indisolubil legată de utilizarea limbajului *.

Vom reține, în al doilea rând, că, în raport cu limba și cu teoriile științifice, agentul cunoscător se poate afla în două situații fundamentale: fie în situația de *institutor* sau de *novator al sistemului semiotic* pe baza experienței sale inedite senzorial-perceptive, fie în situația de *beneficiar al sistemului semiotic* anterior instituit, când acesta își extinde cunoștințele și experiența personală prin asimilarea experienței umane codificată în semnele lingvistice.

Primul caz coincide cu actul conceptualizării unei experiențe personale, achiziționată ca urmare a angajării operațional praxio-

pentru o clasă amplă de fenomene. Lui i se subsumează, în genere, inventivitatea și *creația științifică*. Al doilea caz coincide în mare cu activitatea curentă de *însușire de către individ a cunoștințelor deja dobândite de către omenire*.

de situația praxiologică în care se află, precum și de scopurile și

existența unei legături indisolubile între extensiunea cunoștințelor unui agent cunoscător și extensiunea idiolectului său. Nivelul și orizontul cunoașterii unui individ se reflectă în extensiunea idiolectului său. Procesele comunicative curente pe care le întreține acesta, cum ar fi discursul, conduc la extinderea idiolectului, la sporirea capacității acestuia de conceptualizare lingvistică și a posibilităților personale de înțelegere a emisiilor sonore și a textelor elaborate de către alți agenți.

* Unealta însăși este și ea un purtător al experienței dobândite de specia umană.

Distincția dintre idiolect și limba naturală corespunde în linii mari distincției dintre cunoașterea individuală și cunoașterea socială. Pe de altă parte, diferențierea discursului ca mod de manifestare a idiolectului e de natură să înlesnească cercetarea dezvoltării cunoașterii și a limbajului la nivelul aceluiași individ.

percepe un obiect sau eveniment, proprielate anterior semnalată și de către alți agenți cunoscători, codificarea experienței sale actuale sau recente se reduce la reproducerea numelui prin care acest gen de obiecte sau de fenomene este diferențiat de altele. Dimpotrivă, dacă experiența pe care o încearcă agentul este unică nouă în raport cu specia umană, atunci singurul mod de a o aduce la cunoștința semenilor săi este utilizarea unei descripții,

între descripția anterioară a obiectului și noul semn propus ca

nicare am desprins trei momente principale : simbolizarea sau exprimarea prin semne lingvistice a unei experiențe cognitive individuale ; producerea semnelor lingvistice, respectiv performanța comunicării ; decodificarea sau înțelegerea mesajului comunicat. Primul moment sau, mai exact, prima operație transpune cel puțin o parte din experiența individului în semne socialmente inteligibile ; al doilea moment socializează rezultatele cunoașterii individuale, fixându-le în rețeaua lingvistică independentă de existența unui individ oarecare ; în sfârșit, al treilea moment permite oricărui individ sau agent cunoscător să devină un beneficiar al eforturilor cognitive anterioare.

4. Operații logice-semantică în limba naturală

După cum am mai observat, limba nu este doar un mijloc de comunicare între indivizi. Ea este instrumentul nemijlocit al gândirii, expresia materială a acesteia, forma unică de raportare a experienței noi la cea veche, a experienței individului la cea a colectivității, un mecanism complex de fixare și de prelucrare a informațiilor dobândite de către indivizii umani. Structurile lingvistice participă direct la actul creației științifice și literar-artistice. Totodată, limba este un mijloc de integrare a individului în mediul său natural și social. În acest sens, orice limbă îndeplinește funcții referențial-designative, de diferențiere și denumire a obiectelor și evenimentelor mediului ambiant, descriptive sau de rela-

naturală și, corespunzător, în orice idiolect printr-o serie de operații semantice și sintactice, care intervin la nivelul nominal, propozițional sau lingvistic și interlingvistic. La nivelul nominal intervin

nivel propozițional, funcțiile semantice și sintactice sînt îndeplinite

... poate fi introdus în idiolectul unui agent prin procedee ostensive sau
terlocutorului

ultimul caz, termenul nou este introdus prin definiții lexicale explicite sau contextuale, în orice caz pe baza apelului la termenii lingvistici anterior însușiți.

Semnele introduse ostensiv sînt primare: Ele sînt expresia racordării limbajului la situațiile acționale, consecința dublului rol jucat de individul biologic uman : agent al acțiunilor practice transformatoare și agent al actelor și al operațiilor de cunoaștere .

și de comunicare. Ele arată apariția și dezvoltarea limbajului sub impulsul cerințelor activității practice transformatoare.

Teoria numelui reprezintă un capitol important nu numai pentru lingvistică și filozofia limbajului, ci în primul rând pentru înțelegerea mecanismului cunoașterii discursiv rațional.

Orice operație de denumire presupune un obiect sau o entitate denumită, un semn prin care ne referim la acesta și, desigur, un agent care introduce regula sau convenția prin care se instituie o legătură dintre obiect și semn. Legătura instituită de operația de denumire nu vizează, ~~proprie~~ vorbind, un obiect fizic discret și un eveniment sonor sau semn-apariție discret, ci clase de obiecte sau serii de operații perceptiv-ostensive privind un obiect fizic determinat și clase de semne-apariții sau un așa-nu-

sau actualizare în fața unui agent: evocă obiectul în cauză. Ori de câte ori o clasă de agenți doresc să se refere la un obiect sau la un eveniment determinat, inclusiv la o reprezentare ideală sau la un anumit conținut informațional, ei vor folosi pentru aceasta un anumit semn și ori de câte ori vor recepționa într-un proces comunicativ semnul în cauză își vor reprezenta în intelect sau se

la numele proprii. În acest caz, numele sînt corespondenții lingvistic al entităților discrete din planul existenței fizice reale sau din planul obiectelor logic-conceptibile. Nu este greșit, credem, că utilizăm termenul de nume într-o accepție mai largă, astfel încît să cuprindă și cazurile de selectare sau delimitare a unor mulțimi sau clase de obiecte caracterizate printr-un număr de proprietăți determinate. Și în aceste cazuri numele selectează sau identifică o mulțime de obiecte vizate despre care urmează să se enunțe ceva. Denumirea este o operație preasertorică. Pentru a putea face o declarație despre ceva, e nevoie mai întîi să putem delimita obiectul aserțiunii. Menirea numelor este de a identifica referentul sau designatul aserțiunilor, ordinelor sau rugămintilor noastre. În majoritatea cazurilor, prin introducerea unor nume

se extinde câmpul de referință al judecăților și raționamentelor noastre, raza de acțiune a operațiilor noastre discursiv-raționale.

Pentru a nu greși în activitatea noastră de cunoaștere trebuie să distingem între introducerea sau instituirea unui nume, întrebuițarea acestuia și simpla lui menționare. *Introducerea* unui nume este un act normativ, o propunere de a se utiliza un semn tip conform unei anumite reguli; *întrebuițarea* unui nume într-o situație determinată este un caz de conformitate cu regula ce-i reglementează utilizarea; *menționarea* unui nume este producerea numelui nu cu intenția de a ne referi la denotatul său, la obiectul denumit, ci cu intenția expresă de a ne referi la expresia materială prin care denumim, la semnul-vehicul sau la purtătorul semnifica-

termeni, de

rențiat sau distins și de către ceilalți interlocutori sau colabora-

telor de referință. Spre deosebire de nume, descripția enunță un

Descripțiile sînt un auxiliar în operația de introducere a numelor, un instrument lingvistic de identificare a obiectelor

mai multe nume, tot așa unul și aceluiași obiect îi pot fi asociate mai multe descripții în funcție de starea obiectului la un moment dat, de raporturile în care se află cu agentul acțiunii, de intenția actului comunicativ. Așa, de exemplu, ne putem referi la voievo-
dul moldovean Ștefan cel Mare prin descripții ca „învîingătorul de la Podul Înalt“, „clitorul mănăstirii Voroneț“, „tatăl lui Petru Rareș“ etc., fiecare dintre descripții singularizînd una și aceeași persoană, dar punînd în evidență fapte și raporturi dife-
rite în care s-a aflat domnitorul. În raport cu numele propriu atașat unei perscane sau obiect oarecare, descripțiile analizează intensiunea acestuia, mulțimea ipostazelor în care se poate găsi referentul numelui. Inițial numele propriu este un obiect oarecare nu are decît funcția de a-l singulariza și detașa pe acesta de cadrul său, de contextul în care se află. Ulterior, pe

măsura înmulțirii contextelor comunicative în care apare numele propriu și, respectiv, pe măsura înmulțirii situațiilor acționale în care apare referentul acestuia, obiectul denumit, numelui propriu i se ralașează, în afară de funcția sa primară referențial indica-

multiplelor subsemnificații continue în descripțiile cu care aceasta este referențial echivalent. Rostirea numelui Ștefan cel Mare pentru persoanele cunoscătoare ale istoriei românilor înseamnă în același timp Ștefan al III-lea, fiul lui Bogdan, învingătorul turci-

lui . Petru

descripții privind unul și același obiect considerat sub raporturi acționale diferite.

fi, așadar, asociat unui obiect sau clase de obiecte, reprezentărilor perceptual ostensive pe care le încearcă unul sau mai mulți agenți în raport cu acest obiect, înțelesului unor expresii nominale care descriu situațiile acționale tipice în care apare referentul numelui.

Să considerăm deocamdată raportul dintre nume și descripții. Un nume, după cum am văzut, poate fi introdus pentru un interlocutor printr-o angajare a acestuia într-o situație acțională cu obiectul denumit; agentul instructor rostește numele simultan cu acțiunea referentului acestuia asupra receptorilor agentului ce se instruiește. Dar un nume pentru un obiect oarecare poate fi introdus printr-o descripție care singularizează sau delimitează obiectul. Propoziția care stabilește o identitate de referent între nume și descripție, uneori chiar și o identitate de intensiune, se numește *definiție*. Din această perspectivă, definiția apare ca un instrument lingvistic care servește la *introducerea unor nume sau termeni noi* în vocabularul unui agent pe baza termenilor anteriori

nu l-a cunoscut pînă atunci, definiția apare ca un mijloc de *ana-*

definitor, respectiv între numele introdus sau explicat și descripția prin care este explicat. Aceasta este o legătură între nume și expresii nominale sau descripții, o legătură realizată exclusiv la nivel lingvistic. Între definit și definitor se instituie un raport de bicondiționalitate; acestea pot fi reciproc schimbate între ele în condițiile menținerii denotatului sau designatului propozițiilor și, de asemenea, în condițiile menținerii a propozițiilor. Posibilitatea substituției definitului și definitivului, respectiv a numelui și descripției în condițiile menținerii valorii de adevăr a propozițiilor face din orice definiție dată într-o expunere discursivă o *regulă de calcul* de mare importanță pentru prelucrarea informației în orice limbă naturală. Sînt și excepții. Va-

Ioarea de adevăr a propozițiilor în care operăm substituția nu rămâne neschimbată în cazul propozițiilor care conțin funcțori modali ca „este necesar” etc. sau expresii care descriu stări sau trăiri ale agentului în cazul așa-numitelor expresii referențiale-opace (Quine). Definiția funcționează, așadar, într-o limbă naturală asemenea regulii substituției într-un calcul logic, ca o regulă care mijlocește transformarea expresiilor și prelucrarea formală a informației. Dar, după cum vom vedea, definiția nu este singurul instrument de ordin sintactic al unei limbi naturale. Trebuie să admitem că limbile naturale dispun de o gamă variată de reguli și de procedee sintactice, dintre care doar o parte au fost cercetate în mod autonom în calculele logice-formale axiomatizate.

Alături de funcția sintactic-calculatoare, o definiție mai înde-

dat este funcția semantică cea mai înaltă a unei definiții.

prietăți pe care le manifestă. Ambele pot fi concepute ca efectuându-se, fie la un nivel practic-operational, având în vedere clasificarea unei mulțimi de obiecte fizice sau a unui șir de evenimente sau de fenomene naturale sau sociale. În acest caz, ele vizează obiecte, evenimente, relații și structuri ontologice. Pe de altă parte, diviziunea și clasificarea pot fi considerate ca purtând asupra unor obiecte ideale, asupra unor concepte sau reprezentări mintale independente de obiectelor fizice. Mai trebuie să adăugăm că cele două interpretări pot fi legate între ele în multiple feluri.

Și într-un caz, și într-altul, operațiile diviziunii și clasificării antrenează schimbări la nivelul semnelor lingvistice și fac să intervină în limbajul individual și în cel social, intersubiectiv, semne și descripții noi.

Determinarea și abstractizarea vizează schimbările care pot interveni în intensiunea termenilor-concept. Generalizarea și particularizarea vizează transformările care pot interveni în extensiunea termenilor-concept. *Intensiunea* concept este definită de mulțimea notelor sau a predicatelor care pot fi enunțate despre obiectele reale ce alcătuiesc denotatul termenului sau despre mulțimea obiectelor posibile ce alcătuiesc designatul termenului concept. *Extensiunea* unui concept ---- dată de mulțimea obiectelor la care se referă sau pe care le designează termenul concept. Un concept este definit numai în

Vom spune că un concept este *mai determinat* decât altul dacă orice notă a celui de-al doilea aparține intensiunii sale și deține cel puțin o notă care nu aparține intensiunii celui de-al doilea. Intensiunea conceptului mai determinat conține în sine intensiunea conceptului mai puțin determinat. Abstractizarea este o operație opusă determinării. Un concept este *mai abstract* decât altul dacă și numai dacă intensiunea sa este inclusă în intensiunea celui alt și acesta din urmă deține un număr de note pe care nu le deține primul, conceptul mai abstract.

Generalizarea, operație care însoțește abstractizarea, vizează cu prioritate extensiunea conceptelor. Un concept *general* decât altul dacă și numai dacă extensiunea sa include extensiunea celui alt, iar intensiunea sa este inclusă sau identică cu intensiunea celui de-al doilea. În mod analog, particularizarea este o operație care însoțește determinarea. Un concept este *mai particular* decât altul dacă extensiunea sa este inclusă în extensiunea acestuia din urmă și conține sau include intensiunea ultimului.

Raporturile dintre aceste două perechi de operații polare pot fi descrise de un pătrat al opozițiilor similar celui din teoria tradițională a judecăților A, E, I, O :

INTENSIUNE

abstractizare

determinare

generalizare

EXTENSIUNE

particularizare

un număr suplimentar de note care fac conceptul mai concret și mai precis, restrângându-se totodată sfera obiectelor la care se aplică. Dimpotrivă, în cazul abstractizării, din multitudinea notelor unui concept se omit o parte dintre ele, dobîndindu-se, în schimb, o extensiune mai mare pentru cele păstrate. Abstractizarea și determinarea sînt operații care marchează evoluția unor

concepte înrudite intensiv și extensiv, respectiv evoluția familiei de concepte.

Intensiunea unui termen-concept se dezvoltă, raportînd la acesta o mulțime de predicate sau de descriții. Pe această cale, teoria conceptului este organic legată de teoria descrițiilor. Multitudinea descrițiilor prin care ne referim la denotatul unui concept este funcție de extinderea experiențelor noastre practice în care intervine acesta și de informațiile dobîndite în procesele comunicative anterioare. Vom conchide deci că bogăția intensională a unui termen-concept deținut de un agent este un produs al istoriei individuale și sociale, un bilanț al in-

ta arată intercomunicabilitatea dintre cunoștințele vechi și cele noi, unitatea dintre sincron și diacron în procesul cunoașterii.

Forma principală de fixare și de comunicare a cunoștințelor dobîndite de un agent este *propoziția*, în particular enunțul sau

este actualizarea uneia dintre judecățile potențiale în conceptul asociat termenului subiect al propoziției. Din punctul de vedere al modului ei de alcătuire, al semnelor-tip este alcătuită, propoziția apare mai complicată decît un concept.

În consecință, ea a și fost analizată în logica tradițională ca o relație între două sau mai multe concepte. Logica modernă, în particular logica matematică, a extins mult tipologia propozițiilor declarative, cercetate, punând un accent deosebit pe judecățile de relație. În ultima perioadă, ca urmare a constituirii logicilor deontice și erotetice, au început să fie cercetate și propozițiile prescriptive care descriu indicații, ordine, interdicții sau întrebările ca un tip aparte de propoziții cu sens.

Care este rolul acestor tipuri de propoziții în cunoaștere? În ce măsură intervin ele în dinamica cunoașterii discursiv-raționale la nivelul individului și al grupului de indivizi angajați într-o activitate oarecare? Care sînt principalele operații logice-semantice care intervin la nivel propozițional?

propozițiile declarative, propoziții ce exprimă întrebări și prescriu reguli sau norme de conduită prin care se fac aprecieri. Cunoaște-

dobîndite într-un ansamblu de propoziții declarative organizate deductiv. Producerea propoziții care transmite o cunoștință este condiționată de experiența anterioară agentului extensiunea idiolectului acestuia, situația praxiologică imediată, de raporturile cu interlocutorii sau

întreruperi, discontinuități, întrebări și îndoieli, încercări de transpunere simbolică a experienței personale; de stabilire a unei concordanțe între acesta și orizontul cunoașterii discursiv-lingvistice. Exteriorizarea discursului, actul vorbirii, reprezintă codificarea lingvistică parțială a demersului logic-analitic interior.

lingvistică sonoră nu redă integral multitudinea stărilor și a trăirilor agentului care gîndește. Ea permite însă fixarea și comunicarea informației social-semnificative, formularea prin întrebări a agentului informații. Particularita-

întrebări operație logică-semantică solicitarea

angajări asertorice, pozitive negative, a

tului căreia i se adresează în privința unui conținut informațional

determinat. Întrebarea reclamă, aşadar, depăşirea stării de simplă considerare a conţinutului informaţional vehiculat de o expresie propoziţională ; ea cere acceptarea sau respingerea conţinutului în cauză în raport cu experienţa agentului. Menirea întrebării este de a elimina starea de indecizie şi de echiprobabilitate. Încercarea de a îndepărta starea de indecizie asertorică exprimată de o întrebare dată duce, de regulă, la descompunerea acesteia într-o serie de alte întrebări subordonate, a căror soluţionare apare ca o condiţie a răspunsului la întrebarea iniţială. Vom numi acest demers *reducţie interogativă*. Relevăm totodată rolul euristic al întrebării, capacita-

joacă un rol decisiv în descoperirea problemelor ştiinţifice care fac obiectul cercetării în diferite ştiinţe. Punerea sau definirea problemei alcătuieşte doar un pas, şi anume pasul iniţial în drumul dialectic al cunoaşterii. După aceasta urmează etapele emiterii

tipul de întrebări sau probleme noi ridicate decât comparând nivelul răspunsurilor date unui număr de întrebări persistente.

Răspunsul la o întrebare se încheie, de regulă, printr-o afirmaţie sau negaţie sau, altfel spus, printr-un *enunţ* sau o *teoremă*. Este posibil, desigur, ca agentul întrebat să-şi decline competenţa în soluţionarea problemei ridicate, dar în acest caz întrebarea sau problema rămâne ridicată pentru ceilalţi agenţi cunoscători. Orice enunţ sau teoremă are nevoie de o *justificare*, fizic-experimentală sau discursiv-raţională. Justificarea fizic-experimentală leagă conţinutul informaţional al enunţului de o situaţie praxiologică determinată, reproductibilă de către orice agent ce s-ar îndoi de adevărul aserţiunii făcute. Justificarea discursiv-raţională dezvăluie dependenţa aserţiunii în cauză de un ansamblu de alte teze sau aserţiuni anterior admise. Orice justificare a unei aserţiuni trebuie deci concepută ca un act sau eveniment care are loc într-o situaţie acţională dată şi în raport cu o mulţime determinată de enunţuri sau propoziţii acceptate ca adevărate. Ca atare, justificarea are un caracter relativ, istoric.

În justificarea discursiv-raţională a unei aserţiuni, un rol deosebit îl joacă operaţia logică denumită *deducţie*. Logica tradiţională, ca şi cea matematică, simbolică, a făcut din teoria deducţiei domeniul principal al cercetărilor sale. Logicienii au desprins un număr de forme şi de reguli ale deducţiei corecte care fac obiectul

unor analize speciale. Acestea reprezintă doar o parte din mulțimea formelor și schemelor logice inerente și posibile într-o limbă naturală. Limba naturală, mai exact discursul ca mod de manifestare a idiolectelor unei limbi, reprezintă câmpul de aplicație al legilor și normelor logice.

Prin intermediul acestora, din mulțimea propozițiilor acceptate de către un agent sau cel puțin luate în considerație de acesta, obținem o altă mulțime de propoziții diferită de prima, construită pe un vocabular identic cu cel al mulțimii inițiale sau derivat din acesta. Deducția este operația logică-semantică principală prin intermediul căreia prelucrăm la nivel propozițional-lingvistic in-

ca atare.

Traducerea este o operație semantică-sintactică prin care ex-

venții metalingvistice care stabilesc corespondențe între regulile de utilizare a semnelor din cele două limbi. Conceptul metalingvistic de bază care prezidează operația de traducere este cel de sinonimie. Două expresii aparținând unor limbi diferite sînt *sinonime* dacă producerea lor comunică aceeași informație unui agent care înțelege ambele limbi. Dacă două expresii propoziționale sînt sinonime, atunci ele designează aceeași entitate și sînt în toate cazurile im-

preună adevărate și împreună false. Condiția fundamentală a unei traduceri este conservarea conținutului semantic, referențial și intensional, al textului sau al rostirii originale. O traducere ideală schimbă doar semnele-lip și prin aceasta mulțimea agenților apti de a le interpreta, păstrând nealterat conținutul informațional al expresiilor și valoarea de adevăr a expresiilor propoziționale corespondente. Scopul unei traduceri ideale este, așadar, modificarea dimensiunii pragmatice a unui limbaj în condițiile menținerii constante a dimensiunilor semantice și sintactice ale limbii originale. În realitate, orice traducere dintr-o limbă naturală într-alta lasă complet neschimbate dimensiunile semantice și sintactice ale expresiilor traduse. Mai întâi pentru că, după cum am mai observat

loarea de adevăr a acestora. Modelarea are loc frecvent în cadrul limbajelor simbolice și formalizate, dar ea se poate desfășura și între un limbaj neformalizat, de exemplu limbajul unei științe experimentale oarecare și un limbaj simbolic, matematic. Mai sus am definit modelarea ca o operație interlingvistică. Termenul de limbă sau limbaj care apare în definiția dată trebuie înțeles mai curînd ca mod de a vorbi sau de a expune sistematic. El este mai aproape de ceea ce am numit într-un paragraf anterior discurs. Modelarea se realizează, așadar, între două fragmente distincte ale

unor sisteme semiotice între care a putut fi definită o relație de proiectare sau de reproducere a propriietăților formale ale unuia în structura și dinamica celuilalt. În modelare intervin, ca și în traducere, concepte și reguli metateoretice, care stabilesc corespondențe între termenii și relațiile celor două sisteme.

În literatura metodologică și în activitatea științifică de cercetare, modelarea nu este înțelesă doar ca relație între două limbaje sau structuri teoretice, ci mai curînd ca relație între două sau mai multe sisteme, indiferent de natură și de proveniența lor. În acest sens, modelul este definit ca reproducerea de către un sistem a elementelor, structurii și dinamicii unui alt sistem. Un sistem fizic, sau, mai exact, structura acestuia, poate fi reprodusă de un alt sistem fizic sau de o construcție teoretică, simbolică. Astfel simularea unui proces fizic de către altul sau descrierea

în cel de-al doilea caz cu o modelare ideală, simbolică. Putem concepe și procesul invers, cînd relațiile și structurile ideale, te-

într-un sistem de relee și contacte și cercetată prin intermediul acestora. Putem să ne reprezentăm, în sfîrșit, și cazul cel mai apropiat de analiza făcută de noi mai sus, cînd o structură teoretică este reprodusă de o altă

larea de tipul $M-M$ nu se poate lipsi de conceptualizarea principalelor elemente și relații care intervin în sistemul modelat și

este : ce supoziții ontologice asociem unei construcții semiotice și cum vedem trecerea de la planul simbolic-conceptual la cel prac-

ziții ontologice și gnoseologice. Asupra raportului dintre limbajele formalizate ca sisteme semiotice de un anumit tip și model, ca și asupra funcțiilor lor de cunoaștere, vom avea prilejul să revenim într-un paragraf următor.

Cifrarea este o operație interlingvistică prin intermediul căreia se urmărește conservarea conținutului informațional al limbii ori-

original. Cifrarea vizează cu prioritate schimbarea dimensiunii pragmatice a semnelor. Punctul extrem al operației de cifrare este construirea unui cod de uz strict individual. Cifrarea nu afectează conținutul informațional stocat în semn, ci capacitatea valorificării sociale a acestuia. Descifrarea este operația complementară care extinde sfera agenților apți de a sesiza mesajul într-un text, sporind astfel disponibilitățile de comunicare ale acestuia. Ambele operații sînt înrudite cu operația de traducere prin

ma intensiunea unui termen-concept. Prin analiză, acesta poate fi

ducția conservă valoarea de adevăr a propozițiilor și deslășoară conținutul informațional implicat în premise. Traducerea conservă conținutul informațional și valoarea de adevăr a propozițiilor ; ea schimbă doar dimensiunea pragmatică a semnelor, mulțimea agenților, care au acces doar la mesajul codificat în sistemul de semn.

rea de adevăr a propozițiilor corespondente. Cifrarea și descifrarea sînt operații care restrîng sau extind dimensiunea pragmatică a semnelor, mulțimea agenților apți de a le înțelege și utiliza.

Mai trebuie să adăugăm că întreg sistemul semnelor lingvistice și postlingvistice este grefat pe sistemele semiotice infralingvistice

ce, că scusurile originare sînt dobîndite de către agent în procesul conduitei și acțiunii practice și că nici limbile sociale evoluale nu au încetat să îndeplinească importante funcții praxiologice operaționale în afară de cele specific cognitive. În afară de propozițiile declarative, în limbă intervin indicații, ordine, interdicții, promisiuni, rugăminți, care exprimă raporturi praxiologice distincte instituite între indivizii umani. Descrierea raporturilor dintre aceste tipuri de și, ca atare, depășește cadrul strict al gnoseologiei.

Capitolul al XIII-lea

TEORIA ADEVĂRULUI

obiect al cunoașterii. În *Ludwig Feuerbach și sfârșitul filozofiei clasice germane*, Engels o formula în termeni următori : „Este oare gândirea noastră în stare să cunoască lumea reală, putem oare să ne formăm în reprezentările și noțiunile noastre, despre lumea reală, o imagine justă a realității ?”.

O astfel de problemă nu putea fi sesizată și supusă reflecției mai mult sau mai puțin sistematice decât odată cu depășirea încrederii spontane a omului în autenticitatea percepțiilor, reprezentărilor și noțiunilor sale cvasinaturale. A fost necesară o foarte anevoioasă și îndelungată maturitate spirituală generală, reflexivă în

particular, pentru ca problema adevărării cunoștințelor la ceea ce constituie obiectul lor să poată fi pusă în perspectiva criticii filozofice. Progresele în cunoașterea lumii aveau să se însoțească, după o perioadă de „dogmatism spontan”¹ (în opoziție cu cel reflectat, doctrinar) de care erau stăpîniți primii filozofi greci, de preocuparea pentru cunoașterea însăși a cunoașterii, „premiselor, a mecanismelor și a rezultatelor sale. În formele ei elementare, cunoașterea se confundă cu viața; ea este legată indisolubil de facultatea noastră de a exista. Pentru a se impune atenției trebuia ca, în virtutea propriei sale mișcări sau prin inițiative „exterioare” ei, cunoașterea să fie pusă în situația de a trebui să-și sesizeze fundamentele, scopurile și mijloacele, garanțiile și valoarea întreprinderilor sale.

2. Scurt istoric

apar ele azi, de intuiție speculativă și de subtilitate verbală,

Lăsînd la o parte mobilurile de ordin social-politic și etic, se

pre lucruri, a posibilității lor de a se dezvolta, despre un același lucru, discursuri și argumente diferite, chiar divergente. Această constatare avea consecințe ruinătoare asupra credinței în valoarea generală, în rezistența în timp a „adevărurilor” pe care le putem

¹ Vezi P. P. Negulescu, *Scrieri inedite. Problema cunoașterii*, București, Editura Academiei, 1922

atinge, ceea ce echivala cu imposibilitatea științei înțeleasă ca universalitate și necesitate.

Reacția la soluțiile negative ale sofistilor și scepticilor a făcut ca problema adevărului să preocupe în mod salarnic, conștient și pozitiv, pe marii gânditori ai antichității grecești. Ca în atâtea alte probleme de epistemologie și logică, poziția lui Aristotel reprezintă, și în ce privește chestiunea adevărului, punctul de vedere al *realismului* * tradițional. Avem acum în vedere nu atât doctrina Stagiritului privind primele principii ale intelectului activ, evidente prin ele însele, pe care știința și-ar înlema adevărul și certitudinea ultimei, ci mai ales modul în care concepe el adevărul la nivelul enunțului. „A anunța că ceea ce este nu este sau că ceea ce nu este constituie o propoziție falsă; dimpotrivă, o enunțare adevărată e aceea prin care spui că este ceea ce este și că nu este ceea ce nu este” ². Aceasta este definiția clasică a adevărului, înțeles ca o corespondență a enunțării cu starea reală de lucruri. Sub influența lui Platon și, în general, a climatului intelectual al epocii, Aristotel consideră că cea mai mare doză de adevăr este conținută în principiile celor veșnic existente. „Căci ele n-au însușirea de a fi adevărate doar în chip temporar, iar temelul adevărului lor nu stă în afară de ele, ci ele sînt temelul adevărului celorlalte lucruri. Așa că fiecare lucru participă la adevăr în măsura în care participă la ființă” ³. Aristotel respinge argumentele sofistice și sceptice, invocînd principiile logice ale contradicției și terțului exclus. Teoriile care afirmă că totul e adevărat sau că totul e fals se găsesc în situația de a-și anula propoziția tocmai prin faptul de a o afirma. Cel ce afirmă, de pildă, că totul este adevărat, dă putere de adevăr și contrarului afirmației sale, de unde reiese că și afirmația sa este neadevărată. Iar cel ce afirmă că totul este fals declară că și afirmația sa e falsă. Împotriva subtilităților sofistice care, prin generalitatea lor abuzivă și lipsită de orice condiții și restricții, ajung la paradoxuri, Aristotel repune în drepturile sale

unit ceea ce este unit, precum este în eroare acela care gîndește

* Expresia „realism epistemologic” desemnează acea interpretare generală a sensului și rezultatului cunoașterii ca reflectarea de către subiect a realității obiective. Spre deosebire de realismul naiv, realismul operativ ține seama de activitățile structurante și constructive ale subiectului prin care se constituie obiectivitatea ca valoare epistemologică, prin care realitatea este transformată propriu-zis în obiect de cunoaștere.

² Aristotel, *Metafizica*, București, Editura Academiei, 1967, p. 155.

³ Aristotel, *op. cit.*, p. 95.

contrar de cum sînt lucrurile în realitate"⁴. Soluția lui Aristotel conține în sine atât valoarea inalienabilă a realismului de simț comun, cît și dificultățile și prejudecățile sale, admițînd fără nici o critică prealabilă a ceea ce pare a merge de la sine în virtutea evidențelor și experienței curente.

Rînd pe rînd antichitatea greacă a propus și a respins o serie de criterii ale certitudinii și autenticității cunoștințelor noastre: evidența senzațiilor, consensul, evidența rațională, coerența logică, asentimentul spiritului. Continuîndu-l pe Arcesilau într-o direcție teoretică, Carneade enunță un criteriu probabilist. Verosimilitatea unei percepții, de pildă gradul ei de probabilitate, crește proporțional cu percepțiile noi care o confirmă. Aparențele comportă diverse grade de certitudine și de credibilitate. Certitudinea abso-

abordare pozitivă. Se spune adesea: soluțiile nu contează în fața problemelor înseși, care rămîn și fecundează prin ele însele reflec-

apărea drept pseudoprobleme, altele cad de la sine prin progresul cercetării, altele, în fine, trebuie reformulate. Inerției soluțiilor nu trebuie să i se substituie, așadar, un dogmatism al problemelor.

Misticismul care a urmat scepticismului tîrziu deplasează problema adevărului din planul constatărilor sensibile și al principiilor raționale în acela al stărilor afective, al exaltării spirituale supre-

⁴ *Ibidem*, p. 302.

me, care ar permite revelația, contopirea cu ființa supremă. Augustin, de pildă, anticipându-l întrucilva pe Descartes, consideră intuiția eului gânditor drept prima certitudine pe care se bazează întreaga viață intelectuală a omului. Certitudinea cu privire la lumea exterioară este căutată în domeniul credinței. Cărțile sfinte cuprind deja adevărul asupra lumii. Filozofia nu trebuie deci să-l caute în altă parte, ci să-l extragă din *Biblie*, unde adevărul există deja într-o formă simbolică. Se deschide astfel calea scolasticii creștine: interpretarea rațională a dogmelor religioase. Secole de-a rîndul filozofia va fi o *ancilla theologiae*.

O reînnoire este adusă de filozofia modernă, începînd cu Bacon și Descartes. Sub influența dezvoltării științelor și ca o răsfrîngere a spiritului practic al epocii, apar pe primul plan preocupările de *metodă*. Vechiul ideal contemplativ al teoriei începe să

pe ce cale trebuie căutat adevărul, cum să ne utilizăm autentic și eficace facultățile de cunoaștere, după ce semne putem recu-

raționalismul, își vor lăsa amprenta și asupra interpretării valorii

problema adevărului spre anumite proprietăți și criterii intrinseci cunoașterii, formelor în care ea se constituie și se obiectivează, facultăților subiectului cunoscător. Astfel pentru Descartes evidența, claritatea și distincția erau proprietățile pe care trebuiau să le satisfacă enunțurile pentru a putea fi acceptate ca adevărate cu certitudine. Raționalismul clasic ajunge la un dogmatism al forme-

Kant va încerca să depășească această viziune prin descoperirea activității sintetice creatoare a subiectului epistemic. Dar această activitate se desfășoară în limitele unor forme apriori constitutive *ne varietur* atît subiectului cît subiect cunoscător, cît și lumii ca fenomen.

Pentru Kant, problema obiectivității cunoașterii este strîns legată de atributele necesității și universalității formelor apriori ale sensibilității și intelectului. În măsura în care acestea erau considerate a avea nu numai idealitate transcendentă, ci și „realitate empirică”, adevărul ține și de aplicarea formelor apriori la datele

experienței, de rolul lor în construirea lumii ca fenomen. Marele merit al lui Kant este de a fi sesizat și elaborat din punct de vedere epistemologic faptul că cunoașterea angajează un subiect structurat, că lumea, așa cum se constituie ea prin cunoaștere, nu este independentă de aportul subiectivității, ci, dimpotrivă, poartă urmele activității sale creatoare. Prin aceasta, el se desparte de reprezentarea adevărului sub forma acordului a două universuri reciproce exterioare și paralele : gândirea subiectivă, înțeleasă oarecum substanțialist, și lumea în sine. În locul unui astfel de acord, care face din cunoaștere un dat și din obiectul ei o realitate preconstituită, Kant instaurează viziunea unei activități sintetice ireductibile prin care materia cunoașterii și forma cunoașterii se unifică valabil în limitele experienței posibile. Formele apriori sînt nu numai

corectate,

confirmare în activitatea de construire a unei lumi obiective (în sens kantian : valabilă în mod necesar și universal). Construcția

rietate de agnosticism relevă atît îndepărtarea lui Kant de realis-

Prin viziunea sa dialectică și istorică asupra cunoașterii ca procesualitate, prin critica dualismului și agnosticismului gnoseologic kantian, Hegel va reda cunoașterii dinamismul ei lăuntric, neliniștea contradicției și a vieții, îi va conferi, într-o intuiție organicist-istorică, dimensiunea unei mari odisei a spiritului. Hegel

tura întregului, înfălișat în pura sa esențialitate. Singur absolutul

sine stăpător al concordanței cu sine a conținutului, în care gîndul

este totodată și lucrul în sine însuși, în care *necesitatea părților se rezolvă în libertatea întregului*, deciziunile trebuind a fi lăsate să-și garanteze singure valabilitatea ca momente ale mijlocirii cu sine a absolutului. Logica hegeliană ne prezintă un sistem al conceptelor în forma pură a gândirii, parcurgând un drum pur care nu încorporează în înaintarea sa nimic din afară. Știința absolutului este un sistem care se desfășoară în sine și se reunește cu sine, menținându-se în unitate. Dialectica este astfel viciată din interior. deschiderea și cibernetica retroacțiunii sînt suprimate în procesul circular al automijlocirii.

Orice definiție a adevărului conține, fie și numai implicit, o întreagă doctrină a scopurilor și mijloacelor cunoașterii, a raporturi-

să-și poată găsi realizarea sau să întrunească cel puțin aparențele de realitate, încît confruntarea diverselor definiții să ia forma con-

ciată unui subiect pur, unui ego transcendentă detasat de ființa sa naturală și de lumea spațiotemporală (cum este prezentat, de pildă, în fenomenologia lui Ed. Husserl).

Vedem astfel cum problema adevărului, delicată și netransabilă, ca orice problemă de valoare, prin mijloace strict experimentale sau algoritmice, presupune aprecierea, judecata, luarea de poziție, într-un cuvînt presupune anumite *opțiuni* filozofice. Legitimitatea acestora din urmă nu rezidă în simpla lor enunțare, ele nu comportă o evidență inextricabilă, definitivă. Trebuie să le apreciem în funcție de consecințele și de incidențele lor, în funcție de puterea de a ne orienta pe o cale care să nu ne situeze în afara istoriei și practicii actuale a cunoașterii de care omul a fost și este realmente capabil.

adevărului

Clasicii filozofiei marxiste au insistat asupra dependenței rezolvării date de diverși filozofi problemei valorii cunoașterii de opțiunile și de principiile fundamentale pe care ei le adoptă, în

particular în funcție de orientarea generală, materialistă sau idealistă, a filozofiei lor. Totodată ei au subliniat atât meritele, cât și neajunsurile filozofilor care i-au precedat, a celor idealști și a celor materialști. Idealismul se îndepărtează de terimenii reali ai relației cognitive și, în consecință, chiar când nu neagă explicit adevărul, îl transpun de o manieră speculativă într-un plan mai mult sau mai puțin fictiv (acordul cu sine al gândirii pure, auto-reflexivitatea absolutului, regăsirea subiectului în obiect ca urmare a obiectivării propriilor sale structuri etc.). Dificultățile la care ajunge idealismul transpar cel mai instructiv în soluțiile explicit

„profană” a strategiilor cognitive reale. Ele sînt demistificate, reasezate pe terenul practicii cunoașterii și al intervenției eficace.

În acțiunile pe care ea le informează. O astfel de eficacitate nu este însă concepută ca un succes efemer și ocazional, ca un gest

izolat și individual. Este vorba de o eficacitate probată și reprobă la scară colectivă și istorică.

Gnoseologia marxistă a scos în evidență imposibilitatea gândirii „pure” de a putea decide cu singurele sale mijloace, din propriul său fond, asupra valorii sale de cunoaștere. În teza a doua despre Feuerbach, Marx scria : „Problema dacă gândirii omenești îi este propriu adevărul, obiectiv nu este o problemă teoretică, ci una *practică*. Omul trebuie să facă dovada adevărului, adică a realității și a forței, a caracterului netranscendent al gândirii sale în activitatea practică. Disputa asupra realității sau nerealității unei gândiri rupte de practică este o chestiune pur *scolastică*”. Este exprimat aici un punct de vedere nou asupra perspectivei în care

dinii. O gândire activă trebuie astfel să-și încorporeze experiența

teoretician al marxismului, filozoful de inspirație structuralistă L. Althusser. El consideră că ceea ce se numește de obicei teorie în formele sale cele mai „pure” constituie ea însăși o „*practică științifică*” sau teoretică. Ea se deosebește de „practicile nonteoretice” prin tipul de obiect (materie primă) pe care îl transformă, prin mijloacele de producție pe care le utilizează, relațiile social-istorice în care produce și prin tipul de obiect (cunoștințe) pe care îl produce. O astfel de practică teoretică, scria Althusser, „își este sieși criteriu, conține în sine certificate definite de *validare* a calității produsului său, adică criteriile științificității produselor practicii științifice”⁵. Odată constituite și dezvoltate, științele n-ar mai avea nevoie de verificare prin practici exterioare pentru a declara „adevărate” cunoștințele pe care le produc. Așadar, pentru științele suficient de mature deductiv și experimentul, criteriul de valabilitate a cunoștințelor s-ar confunda

⁵ L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Editura politică, 1970, p. 120.

cu „forme riguroase ale exercitării practicii științifice respective”⁶. În cazul „științelor experimentale”, forma practicii lor teoretice și deci criteriul adevărului lor rezidă în înseși experimentările lor. Această specificare a criteriului global al practicii este importantă pentru o înțelegere mai nuanțată a modului în care practica reprezintă mediul sui-generis al formulării și al probării diverselor construcții teoretice. Ea ține seama de autonomia relativă a „muncii științifice” în raport cu alte tipuri de activități. Gnoseologia marxistă evită însă pericolul unei interiorizări radicale a criteriului practicii la nivelul practicii științifice. Dealtfel este greu de presupus că există limite nete care să separe „practica științifică” de „practicile nonștiințifice”. Ele comportă comunicări și medieri complexe, influențe reciproce și constituie astfel în interacțiunea lor câmpul deschis al construirii și al punerii la probă

matică și astfel stabilim gradul de acceptibilitate și condițiile de refutabilitate ale unei legi fizice sau ale unei interpretări pe care o dă istoricul unui eveniment reconstituit plecând de la anumite informații lacunare și vagi.

În principiu însă, problema adevărului nu-și poate găsi o justă soluționare și nu poate scăpa de dificultăți insolubile dacă nu ieșim din „cercul” cunoașterii spre condițiile ei anterioare și exterioare, în particular dacă nu o raportăm, prin intermediul acțiunii, la rea-

⁶ Ibidem, p. 121.

litatea pe care o vizează. Altfel rămînem la o confruntare a cunoaşterii cu ea însăşi, ceea ce ne îndepărtează de aspectul inalienabil al ideii de adevăr referitor la relaţia cunoaşterii cu obiectul cunoaşterii. Probarea autenticităţii acestei relaţii pe terenul practicii umane în sensul cel mai cuprinzător nu înseamnă o revenire a gnoseologiei marxiste la poziţiile unei epistemologii naive, pre-critice. Ea constituie mai degrabă integrarea în teoria cunoaşterii a unei exigenţe majore impuse de practica reală a cunoaşterii, a unei exigenţe a cărei nesocolare conduce la artificial şi steril, la arbitrar.

De o mare importanţă pentru gnoseologia marxistă este faptul punerii problemei valorii cunoaşterii într-o viziune istorică concretă şi specific *umană*, iar nu din punctul de vedere al unei raţiuni absolute, al unei inteligenţe infinite etc. Angajarea eficace în cunoaştere dezvoltă libertăţi şi impune constrîngerii operatorii pe care este important să le sesizăm în jocul lor mobil, fără a le majora sau diminua arbitrar. Ele nu au un statut *ne varietur*, ci sînt principial deschise la noi specificări, retuşări şi revizui. În nici un caz nu trebuie să le judecăm în numele unui ideal cognitiv sau constructiv imposibil de atins şi străin de practica reală a edificării cunoaşterii.

4. Obiectivitatea adevărului

Obiectivitatea adevărului este înţeleasă de gnoseologia marxistă prin prisma procesualităţii complexe a cunoaşterii şi acţiunii umane, nu ca un *dat* imobil, ci ca o valoare epistemologică terminală, ca o tendinţă, mereu reînnoită şi niciodată realizată definitiv, de sesizare şi de transpunere adecvată a realului în orizontul mijloacelor noastre de construcţie şi de figuraţie. Nu este vorba, aşadar, de o obiectivitate în sine, ci de perspective şi orizonturi de asimilare şi obiectivare, care presupun decentrări ale subiectului (dezantropomorfizări şi depsiologizări), coordonări ale punctelor de vedere, constituirea de invarianţi ai transformărilor la diferite nivele operatorii, la diferite scări ale realităţii şi intervenţiei. Obi-

----- rectificarea şi specificarea ei după proiectul unei mai profunde coerenţe, adecvări şi eficacităţi. Într-o metodologie a cunoaşterii deschise, reluarea şi aprofundarea „vizei” de obiectivitate şi de coerenţă nu se realizează după nişte forme

și căl dinainte și definitiv trasate, altfel zis după un model pre-constituit de care s-ar apropia ca de limita sa. Reluarea și aprofundarea au loc sub presiunea și la sugestiile experienței angajării eficace în ansamblul orizonturilor de cunoaștere și construcție, de realitate și intervenție.

De-a lungul mutațiilor pe care le suferă o cunoaștere în stare de progres⁷, asistăm la o creștere a valorii ei de adevăr, dat fiind că depășirile nu au loc în mod arbitrar. De fiecare dată trebuie

scară a aproximării și a intervenției s-a dovedit valabil și eficace, între limite de precizie și rigoare admise.

Distincția dintre caracterul relativ și caracterul absolut al adevărului ia loc în gnoseologia marxistă în condițiile schițate mai

dialectica obiectivă „în relativ există absolutul”⁸.

gels, se realizează într-o serie de oameni care gîndesc într-un mod

din fiecare moment dat”¹⁰. Engels invită pe filozofi la prudență și la modestie. Să nu folosim vorbe mari, spunea el, pentru a exprima lucruri simple, numind eterne, absolute, definitive anumite afirmații banale. Dimpotrivă, filozofii trebuie să încorporeze în orizontul

(vezi K.

științei, București, Editura politică, 1970, p. 99—155).

⁷ V. I. Lenin, *Calce filozofice*, București, E.S.P.I.P., 1956, p. 322.

⁸ F. Engels, *Anti-Dühring*, Editura P.M.R., 1952, p. 102.

¹⁰ *Ibidem*, p. 102.

reflecției lor experiența științelor, aceea mai ales proprie epocilor unor mari descoperiri, „care ne silesc să supunem unei revizuii totale adevărurile definitive de ultimă instanță...”¹¹. Însăși opoziția dintre adevăr și eroare are un caracter relativ. Într-o istorie a științei concepută din punctul de vedere al actualității acelei discipline, adevărul și eroarea își pierd simplitatea și simetria cu care le învestește o logică prea simplistă. Pe de o parte, există erori fecunde și adevăruri plate, sterile; pe de altă parte, adevărurile se coordonează în sistem, erorile se pierd în inform și incoerent.

F. Gonseth, filozoful cunoscut prin realismul metodologiei sale deschise, releva pe bună dreptate insuficiențele doctrinei tradiționale a „cunoașterii aditive”, al cărei progres este redus la două

egalitate nu are aceeași semnificație pentru elevul de la școala elementară ca pentru epistemologul care a reflectat o viață întreagă asupra naturii numărului. Nu putem numi adevăr absolut și definitiv un enunț a cărui semnificație se modifică în cursul evoluției cunoașterii. Experiența reflecției filozofice și matematice a pus în evidență că această egalitate (la adăpost, în cadrul la care

¹¹ F. Engels, *op. cit.* p. 104.

¹² F. Gonseth, *Philosophie neo-scholastique et philosophie ouverte*, Paris, P.U.F., 1954, p. 112.

¹³ *Ibidem.*,

ea se referă, de o revizuire ulterioară) comportă noțiuni și relații (numărul doi, adunare, egalitate) profund angajate în problema noțiunii generale de număr cu diversele ei ramificații aritmetice, comportă implicații în problemele foarte complexe și delicate ale criticii fundamentelor matematicii și logicii. Încît, atunci cînd un logician avertizat „enunță azi același adevăr pe care îl recita la școală, înseși cuvintele de care se servește au luat pentru el o cu totul altă semnificație și s-au împovărat de greutatea unor probleme nerezolvate și poate insolubile”.¹⁴

Gnoseologia marxistă creează un cadru conceptual și operatoriu suplu, apt a primi adecvat nuanțele, diferențele și contradicțiile proprii cunoașterii. „Coincidența gîndirii cu obiectul, notează Lenin, este un proces. Gîndirea (=omul) nu trebuie să-și reprezinte adevărul sub forma unui repaos mort, sub forma unui simplu tablou (chip) (șters), fără tendință, fără mișcare...”¹⁵ Cunoașterea

tuitiv, teoretic și experimental...

Împotriva agnosticismului și subiectivismului relativist, care

marea științei într-o dogmă, în sensul negativ al acestui cuvînt,

deism și agnosticism...”¹⁶

spiritului științific propriu unei anumite epoci de cultură și de civilizație. În funcție de o astfel de mentalitate, care comportă evoluții, mutații, disponibilități critice, dar și prejudecăți-obstacol, sînt adoptate, adeseori tacit, anumite ierarhii privind ponderea diversilor factori ce conferă cunoașterii și demersurilor ei prestigiu, va-

¹⁴ F. Gonseth, *op. cit.*, p. 112.

¹⁵ V. I. Lenin, *Caiețe filozofice*, p. 101.

¹⁶ V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, vol. 14, E.S.P.L.P., 1954, 127.

loare, autoritate. Stilurile cercetării științifice, prin care acestea se integrează într-o constelație spirituală determinată, se caracterizează prin anumite libertăți și anumite constrângeri. Să ne gândim, de pildă, la privilegierea în geometria greacă a riglei și a compasului („instrumentele divine !”) și la consecințele

care dată în mod specific de climatul intelectual general al unei epoci. Și din acest punct de vedere putem spune : adevărul este fiul timpului. Relativismul însă solicită în mod abuziv și unilateral faptele, el dă relativității o interpretare care estompează alte fapte, privind stabilitatea și eficacitatea socială a cunoașterii, progresiunea ei în ordinea obiectivității și a coerenței. Sofisticii profesionale

îi opune cu o deosebită vigoare și intransigență „punctul de vedere al vieții, al practicii”, care, spune el, „trebuie să fie punctul de vedere prim și fundamental al teoriei cunoașterii”¹⁷.

Acest punct de vedere nu trebuie însă fetișizat, transformat într-un instrument miraculos care ar tranșa imediat și automat dificultățile, problemele. Cunoașterea se asigură în obiectivitatea și coerența sa progresiv și progresînd. Justețea unei teorii nu poate fi

căm ansamblul cunoașterii noastre. Eficacitatea colectivă a activității științifice și a aplicării sale pe o scară tot mai întinsă reprezintă însă o instanță pe care numai arbitrar o putem exclude din rîndul mijloacelor la care apelăm pentru a judeca despre valoarea angajărilor noastre cognitive.

Regăsim și în această privință situația de mai sus. Prin însăși natura lucrurilor, atrăgea atenția Lenin, criteriul practicii nu poate

noștințelor omului să se transforme în «absolut» și totodată destul de «precis» pentru a putea fi dusă o luptă necruțătoare împotriva tuturor varietăților idealismului și agnosticismului”¹⁸.

Luarea în considerare a practicii social-istorice, inclusiv a practicii specifice pe care o reprezintă activitatea de edificare și de asigurare a cunoașterii însăși, nu conduce gnoseologia marxistă

în orizontul lor abstract de domeniul experienței (în sens larg) prin care se caută întâlnirea lor cu lumea reală. Filozofia marxistă se opune activ tuturor variantelor subiectivist-convenționaliste ale utilitarismului și pragmatismului ce caracterizează anumite orientări epistemologice (și axiologice) contemporane. Ideea adevărului în sensul gnoseologic de *obiectivitate* impune o delimitare față de teoriile care confundă adevărul cu coerența formală, cu evidența („adevărat” = „cunoscut și recunoscut ca adevărat”), cu trăirea subiectivă a opiniei ca certitudine, cu demersurile prin care stabilim sau verificăm adevărul cunoștinței. O atare delimitare nu înseamnă o respingere pură și simplă, ci o integrare din unghi epistemologic a ceea ce este rațional în aceste teorii. Gnoseologia marxistă a polemizat constant cu interpretările vulgarizatoare de inspirație

orientate, controlate. Astfel de contexte ni le oferă azi logica știin-

pășim prin înțelegere.

5. Conceptul de adevăr. Definiția semantică

Efortul cunoașterii de a se înțelege pe ea însăși în mod științific a dus în perioada actuală la constituirea unei serii de discipline de critică a „rațiunii teoretice”, epistemologiile interne, logica știin-

iei, metodologia sistemelor teoretice etc. Toate acestea utilizează în studierea cunoașterii instrumentele și metodele construite de știința însăși : logica matematică, semantica și sintaxa logică, teoria modelelor, calculul sistemelor deductive etc. Se dezvoltă astfel un domeniu de cercetare a cunoașterii puternic instrumentizat, care se alătură și se coordonează cu studierea general-epistemologică a cunoașterii sau cu ideile asupra științei rezultând din analiza directă a demersurilor acesteia, prezentă tot mai mult în opera savanților

Logica științei, această cercetare specializată a semnificațiilor și a structurilor obiective ale cunoașterii, utilizând instrumente de

tice, obținându-se un concept răspunzând exigențelor de efectivitate și de constructivitate proprii acestei maniere de analiză a cunoaș-

Definiția semantică a adevărului și stabilirea fundamentelor unei teorii științifice a adevărului sînt o realizare a semanticii contemporane. Rezultatele principale în această direcție le datorăm lui Alfred Tarski²⁰ și Rudolf Carnap²¹.

¹⁹ A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton, 1936, p. 3.

²⁰ A. Tarski, *The Concept of Truth in Formalized Languages*, in *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford, 1956.

²¹ R. Carnap, *Introduction to Semantics*, Cambridge, Mass. 1942 (ed. a

Sarcina explicării conceptului de adevăr constă în formularea unei definiții satisfăcătoare a sa, adică o definiție *formal corectă și material adecvată*.

Extensiunea predicatului „adevărat” considerată mulțimea judecăților, a propozițiilor (entități intensiuni enunțurilor propoziționale), enunțurilor propoziționale. Înainte de a se raporta la enunțurile propoziționale, logica era dominată de câteva neajunsuri : nu se deosebea clar domeniul ei de acela al psihologiei sau al metafizicii, nu era posibilă generalizarea rezultatelor aplicarea ei pozitivă în știință. Aceste rațiuni i-au condus pe Tarski și pe Carnap să adopte ultima alternativă. Stabilind domeniul enunțurilor ca extensiune a

de asemenea e necesară în prealabil formularea regulilor fundamentale ale sistemului semantic căruia îi aparține enunțul propozi-

adevărul „în general”, ci cu „adevărul în S_i ” (S_i fiind un anumit limbaj). „În consecință — scrie Tarski — trebuie întotdeauna să

care este enunț propozițional adevărat într-un limbaj poate fi fals

blema care ne interesează va fi disociată într-o serie de probleme

spunînd că un enunț propozițional este adevărat dacă el prezintă stările de fapt într-o anumite modalitate și acestea realmente există în acest fel. În esență, aceasta este concepția aristotelică a sensului adevărului²⁶ și Tarski se reclamă în mod explicit de la ea.

Să luăm ca exemplu enunțul „Zăpada este albă”. În ce condiții acest enunț este fals sau adevărat ? După concepția aristo-

Urbana, 1952, p. 14.

²⁶ A. Tarski, *The Concept of Truth...*, p. 158.

²⁷ Vezi Aristotel, *Metafizica*, I, 7, 27.

telică, conformă cu filozofia tradițională, este clar că enunțul este adevărat dacă zăpada este albă și fals dacă zăpada nu este albă. Astfel, dacă definiția adevărului este conformă cu această concepție, ea trebuie să implice următoarea echivalență :

(1) Enunțul „Zăpada este albă” este adevărat dacă și numai dacă zăpada este albă.

Se observă, folosind terminologia medievală, ... în partea dreaptă expresia „zăpada este albă” apare în *suppositio formalis*, iar în stînga în *suppositio materialis*. Generalizînd procedura aplicată aici, să considerăm un enunț arbitrar ; îl vom înlocui prin litera *p*. Formăm numele acestui enunț și îl înlocuim printr-o altă literă, *X*. Apoi ne întrebăm care e relația logică între cele două enunțuri „*X* este adevărat” și *p*. Din punctul de vedere al concepției adoptate, ele sînt echivalente, deci :

(T) *X* este adevărat dacă și numai dacă *p*. Tarski numește

În condițiile relativizării adevărului, nu vom avea un singur con-

că reconstruiesc în forme speciale conținutul teoretic al ideii de adevăr este dată de necesitatea ca ele să îndeplinească criteriul de adevăre materială stabilit prin convenția (T)..

Care este semnificația logică-epistemologică a schemei definiționale, a acestei modalități de înțelegere a adevărului exprimată prin ea și pe care Tarski o numea „concepția semantică a adevărului” ? Conceptul de adevăr reprezintă un concept a cărui explicare (adică definire într-un cadru teoretic cu structură explicită) comportă o pluralitate de dificultăți. El nu are, spre exemplu, caracterul unor

* A. Tarski, *The Semantic Conception of Truth*, p. 10.

concepțe matematice, construcții ideale, formulate într-un limbaj precis, ci, dimpotrivă, pînă acum singura modalitate în care se exprimă conținutul său era limba naturală. Se pune problema de „a extrage” conținutul teoretic al conceptului din această formă vagă și ambiguă și de a-i conferi un statut logic. Termenul „adevăr” prin care este exprimat acest concept în limba obișnuită are o multitudine de semnificații. Întrebarea adesea precipitată „Ce este adevărul?” conține presupuziția eronată că acest predicat ar avea o extensiune și mai ales o intensiune precis determinate. Ceea ce trebuie să preceadă întrebarea filozofică atunci cînd ne referim

preexistent, cu un statut logic clarificat și cu o structură explicită,

„adevăr”.

Tarski. Ea formulează exact prima cerință a definiției predicatorului

orice echivalență de forma (T) obținută prin înlocuirea lui p cu un enunț particular și a lui X cu numele acelui enunț poate fi

definiția lui generală, și în această generalitate stă toată problema.

Principalele etape ale construcției unei definiții adecvate a conceptului de adevăr sînt, după Tarski, următoarele:

I. *Tentativa definirii adevărului în limba naturală.* Această întreprindere, utilizînd schema propusă, duce la un rezultat nega-

... numele lor, ci și enunțuri cu predicate semantice, ca „adevăr”,

care ar trebui să aparțină la un nivel mai înalt al limbajului (metalimbajul). De aceea Tarski limitează domeniul lucrării sale la încercarea de a rezolva problema în câmpul limbajelor formalizate, limbaje cu o structură specificată, cărora le este proprie distincția dintre diferitele nivele ale discursului (limbaj-obiect, metalimbaj, meta-metalimbaj etc.)²⁰

II. *Condițiile unei soluții pozitive.* Pentru limbajele formalizate, adevărul poate fi definit dacă metalimbajul (*ML*) în care se formulează definiția, în partea sa logică, este „esențialmente mai bogat” decât limbajul-obiect, despre care se formulează (*LO*); dacă ordinul *ML* este cel mult egal cu ordinul *LO*, o asemenea definiție nu poate fi construită. Adevărul se poate, totuși, introduce în mod

contradicției și legea terțului exclus, caracterizând concepția aristotelică a adevărului. Aceste „legi semantice” nu trebuie identificate cu legile logice cu același nume, acestea din urmă aparținând calculului propozițional, celei mai elementare părți a logicii și neocupându-se cu termenul semantic „adevărat”.

²⁰ Pentru detalii și pentru diferitele interpretări și polemici generate de concepția lui Tarski, vezi Gh. Enescu, *Semantica logică*, în „Logică, limbaj, filozofie”, Editura științifică, 1968; M. Marković, *The problem of Truth*, în *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. V, Reidel Pb. Co., 1969; W. Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Viena, Springer-Verlag, 1957.

²¹ A. Tarski, *The Concept of Truth in Formalized Languages*, în *Logic, Semantics, Metamathematics*, New York, Oxford Univ. Press, 1956 p. 195.

Un alt rezultat remarcabil obținut prin aplicarea teoriei adevărului la o clasă de limbaje formalizate mai complexe și putând exprima matematica este următorul : se demonstrează că pentru ele noțiunea de adevăr nu coincide niciodată cu aceea a demonstrabilității. Toate enunțurile demonstrabile sînt adevărate, dar există enunțuri adevărate care nu sînt demonstrabile. Orice asemenea sistem e consistent, dar nu complet. Rezultatul acesta este independent de teorema de incompletețitudine a lui Gödel, deși se aseamănă cu aceasta. Argumentul lui Tarski se referă la insuficiența mijloacelor de expresie, pe cînd teorema lui Gödel la limitarea mijloacelor de demonstrație. Ele pot fi însă unificate : metateoria unui sistem logic trebuie să-l depășească pe acesta atît în mijloace de expresie (semantice), cît și în metode de demonstrație (sintactice)²⁹. „Cea mai extraordinară trăsătură a teoriei lui Tarski este că ea este formal precisă și corectă fără a fi convenționalistă și fără a rupe legătura dintre logică și restul cunoașterii umane

valabil în ele”³⁰. Este vorba de următoarele :

prima cerință fiind realizată prin chiar procedura strict sintactică de construcție a metalimbajului și a doua prin definiții semantice corespunzătoare ;

2) schema definiției lui Tarski, satisface cerința fundamentală a teoriei corespondenței fără a folosi termeni ca „corespondență” și „realitate” și fără a se angaja într-o viziune specială realistă, empiristă etc. asupra cunoașterii ;

3) ca test al proprietății „adevărat”, Tarski sugerează, se pare, un dublu criteriu : (a) al demonstrației teoretice și (b) al verificării empirice (prin care reține elementele valide din concepția pragmatic-operatională asupra adevărului).

Definiția semantică a adevărului a lui Alfred Tarski reprezintă astfel un moment remarcabil al explicației conceptuale a temelilor filozofiei în perspectiva logicii științei, a exprimării la acest nivel teoretic a sensului cognitiv al conceptului general „gno-

²⁹ Vezi E. W. Beth, *The Foundation of Mathematics*, Amsterdam, North Holland Pb. Co., 1959, p. 340.

³⁰ M. Marković, *The Problem of Truth*, p. 340.

timp *exact* și *fecund*. Este *fecund* în sensul că el poate juca un rol important în producerea teoremelor matematicii, logicii sau a legilor științelor empirice. Este *exact* în sensul că regulile care guvernează utilizarea lui îi pot asigura un loc într-un „sistem bine organizat de concepte științifice”.

Explicația conceptuală în acest sens reprezintă tehnica de reconstrucție, modul concret al analizei logice de a prepara o idee

fi absorbită în cadrul teoretic al cunoașterii contemporane.

Analiza logică nu-și poate asuma însă tematica adevărului în toată complexitatea ei gnoseologică, *nu se poate substitui filozofiei*. „Logistica nu are pretenția să înlocuiască filozofia — scria Jan Lukasiewicz, exprimând un punct de vedere asupra rolului

instrumente, pentru a face cercetarea mai eficientă”³¹.

6. Componentele adevărului : adevărul logic, adevărul analitic și adevărul sintetic

Distincția dintre adevărul logic sau analitic și adevărul sintetic constituie o temă permanentă a filozofiei științei moderne. Preluată din filozofia antică (Parmenide, Platon, Aristotel), ea a căpătat treptat o determinare epistemologică (Descartes, Hobbes, Leibniz, Hume, Kant), precizându-se, reformulându-se și legitimându-se ulterior pe planul analizei logice a cunoașterii în logica științei (Bolzano, Frege, Carnap,

tărilor actuale, întrucât situează cercetările în planul logic, deși nu analizează tema analiticității într-o perspectivă metateoretică explicită și nu dă conceptelor implicate în explicarea ei o definiție formală. Distincția analitic-sintetic e introdusă în legătură cu modalitatea de validare a enunțurilor, cu maniera de asertare a cunoștințelor. Deosebirea analitic-sintetic pentru Frege reprezintă o problemă „a găsirii demonstrației enunțului și a urmăririi ei până la adevărurile primitive. Dacă în îndeplinirea acestui proces ajungem numai la *legile logice* generale și la *definiții*, atunci adevărul

³¹ J. Lukasiewicz, *In defense of Logic*, in *Selected Works*, North Holland Pb. Co., 1970, p. 239.

este analitic. Dacă însă e imposibil să se dea demonstrația lor fără a se utiliza adevăruri care nu sînt de natură general-logică, ci aparțin sferei unei științe speciale, atunci propoziția este sintetică³². Frege nu acceptă categoria mixtă a enunțurilor sintetice *a priori*, identificînd dihotomia analitic-sintetic cu dihotomia *a priori* — *a posteriori*.

În cercetările actuale consacrate adevărului logic și analitic, un loc special îl ocupă lucrările lui R. Carnap. Conform teoriei lui R. Carnap, adevărul logic se definește ca adevăr determinat pe baza semnificațiilor constanțelor logice, iar adevărul *analitic* ca adevăr în conformitate cu postulatele de semnificație (sens) ale sistemului teoretic. Un enunț este *sintetic* (factual) adevărat dacă este adevărat și nu este logic sau analitic adevărat. Adevărul ana-

pe deplin întemeiată, referindu-se la contextul limbilor naturale,

a cunoașterii *, a provocat o serie de noi cercetări și reinterpretări care au dus la unele rezultate remarcabile. În primul rînd s-a

³² G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Oxford, 1960, p. 4 (subl. ns.).

³³ Vezi *Two Dogmas of Empiricism*, în *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass., 1953.

* Vezi pentru aceasta paragraful „Verificarea teoriilor științifice”.

introdus distincția necesară între adevărul *logic* și cel *analitic* (sau postulațional) cu ajutorul postulatelor de semnificație, element de o valoare deosebită în dezvoltarea semanticii și epistemologiei. În al doilea rând s-a repus în discuție atât interpretarea epistemologică, cât și construcția logică efectivă a raportului dintre logic, analitic și sintetic.

obținut în ultima rezultate care depășesc perspectiva logicii științei tradiționale și a epistemologiei neopozitiviste. Logica științei, așa cum a fost dezvoltată în lucrările lui Carnap, Hempel, Reichenbach etc., se limita la reorganizarea logică a limbajului științei, în principal la nivelul lui cel mai elementar, calculul propozițional. Alți autori contem-

cu științele în genere.

dintre ele fiind corelat cu anumite probleme, având relevanțe epistemologice deosebite. După J. Hintikka³¹ se pot distinge în principal următoarele sensuri ale analiticității.

I. Adevărurile analitice sînt adevărurile în virtutea termenilor pe care îi conțin (ideea adevărurilor analitice ca adevăruri conceptuale).

I (a). Adevărurile analitice sînt bazate doar pe definițiile termenilor.

lor" (G. Frege).

I (d). Adevărurile analitice cuprind adevărurile logicii și toate adevărurile care pot fi deduse din ele substituind termenii sinonimi (Quine).

II. Un pas argumentativ este analitic dacă concluzia este un subconunț al uneia dintre premise.

³¹ J. Hintikka, *An Analysis of Analyticity*, în P. Weingartner *Deskription, Analytizität und Existenz*, München / Salzburg, Pustet, 1966.

II (a). Un argument este analitic dacă toți pașii săi sînt analitici în sensul II.

II (b). O demonstrație a enunțului S_1 din enunțul S_2 este analitică dacă toate enunțurile care apar în ea cu elape intermediare sînt subenunțuri sau ale lui S_1 , sau ale lui S_2 .

III. Un pas argumentativ este analitic dacă nu introduce noi individuali în discuție.

III (a). Un argument analitic nu poate conduce de la existența unui individual la existența unui individual diferit (Kant).

III (b). Un pas argumentativ este analitic dacă el nu crește numărul individualilor considerați în relația lor reciprocă.

III (c). Un pas argumentativ este analitic dacă gradul concluziei nu este mai mare decît gradul a cel puțin uneia dintre premise.

III (e). O demonstrație a enunțului S_1 din S_2 este analitică dacă

(adevărul analitic ca adevăr tautologic).

gice, iar adevărul analitic fiind acela care s-ar baza pe explici-

neglijează varietatea modalităților în care conceptele pot participa

fiind ca elemente logice negația, disjuncția, conjuncția și cuantificatorii existențial și universal ne arată că aceste elemente, noțiunile logice de bază, nu reprezintă niște „blocuri de construcție” de pus în relație, ci sînt concepte-operatori care pot fi utilizate de mai multe ori în aceeași propoziție; din cinci concepte logice plus o singură relație binară se poate construi o infinitate de enunțuri neechivalente. Pentru a înțelege structura enunțurilor științifice este absolut necesar apelul la regulile de formare. Ceea ce ne dă astfel o premisă a unei demonstrații nu este doar o „relație între



idei" (concepte), ci o propoziție cu o istorie formațională. De aceea sensul I al analiticității, întemeiat pe modelul „blocurilor de construcție”, ascunde mai multe probleme decât se realizează de obicei.

Sensul II a fost foarte puțin discutat în perspectivă epistemo-logică. Deși are o mare importanță pentru înțelegerea raționamentului științific, putând fi găsit implicat în semantica lui E. W. Beth, în teoria „raționamentului linear” a lui W. Craig și în cercetările lui Gentzen asupra deducției naturale, acest sens nu captează unele dintre intențiile cele mai importante ale filozofilor care folosesc distincția între analitic și sintetic.

Sensul III ne oferă un cadru mai adecvat de discutare a componentelor adevărului, aproximând mai bine noțiunea kantiană a

Sensul IV este cel mai adecvat pentru analiza logică a structurii teoriilor și argumentelor științifice, pentru repunerea într-o manieră nouă a unor probleme fundamentale ale teoriei cunoașterii. A pune problema raportului dintre analitic și sintetic în acest sens revine la a cerceta informația pe care ne-o aduc enunțurile, procedurile sau structurile cognitive.

Toate aceste rezultate de un caracter mai tehnic, cărora li se adaugă și alte cercetări întreprinse de J. Hintikka³⁵, interpretate în perspectiva filozofiei materialist-dialectice, permit formularea următoarelor concluzii. Este posibilă o distincție logic-conceptuală între diferitele „momente” ale adevărului teoretic (logic-formal, analitic, sintetic), validată la nivelul analizei logice; sensurile obținute sînt relative în raport cu sistemele semantice, cu limbajele formalizate, cu nivelele de reconstrucție logică a teoriilor științifice, cu genul problemelor puse.

Distincția analitic-sintetic nu este doar posibilă, ci și necesară, chiar indispensabilă pentru înțelegerea structurii și valorii cunoașterii științifice. Ea ne oferă, între anumite limite, o înțelegere a structurii teoriilor științifice (pe baza adevărilor logice-analitice se constituie *structura deductivă* prin furnizarea schemelor și regulilor de inferență și *unitatea conceptuală*, sintactică-semantică, note definitorii pentru conceptul de teorie) și a valorii cunoașterii teoretice (analiticitatea în sensul I explică certitudinea inferențelor demonstrative).

³⁵ Vezi J. Hintikka, *Kant vindicated in Deskription, Analytizität und Existenz*, p. 234—235.

³⁶ Vezi J. Hintikka, *Surface information and depth information*, în *Information and Inference*, ed. by J. Hintikka, P. Suppes, D. Reidel Publ. Co., Amsterdam, 1970; J. Hintikka, *Information, Deduction and the a priori*, în „Nóus”, vol. IV, 1970, nr. 2.

Spre deosebire de interpretarea pozitivist-logică a distincției analitic-sintetic, aceste momente ale adevărului nu constituie *tipuri*

realului". S-a pus în evidență condiționarea elementului sintetic al adevărului de elementul analitic : informația pe care ne-o procură studiul sistemului nostru conceptual sporește informația despre lumea extraconceptuală. Pe de altă parte, adevărul logic (analitic) nu este independent de cel sintetic. *Sistemele logice nu se pot autonomiza complet în raport cu teoriile științifice* ; ele se construiesc independent de interpretările particulare și în intenția unei interpretări „în general”, doar posibile ; o intenționalitate interpretativă este subiacentă construcției oricărui sistem logic-formal ; o dovedește judecarea acestor sisteme din punctul de vedere al cerințelor consistenței, completitudinii și independenței, adică din punctul de vedere al principiilor metateoretice constitutive pentru ideea semantică de adevăr. Construcția logicilor și adevărul logic sînt traversate și subsumate de intenția interpretativă, a referinței, a „vizei referențiale”. Astfel, adevărul logic, analitic, sintetic ne apar ca momente interrelate ale adevărului teoretic. Interpretarea neopozitivistă absolutizantă nu se validează în cadrul unei analize de logica științei mai avansate. Este necesară și justificată *perspectiva constructivistă și dialectică* asupra cunoașterii, asupra demersurilor și elementelor ei.

7. Problema adevărului în logica actuală

În același timp cu apariția studiului lui Tarski asupra conceptului de adevăr în limbajele formalizate, logica formală se afla „la punctul de fierbere”, producînd o serie de sisteme logice cu o structură nouă, diferită de forma în care logica se realizase în *Principia Mathematica* a lui Whitehead și Russell. Aceste „logici” depășeau, în maniere și la nivele diferite, forma pe care

mală anterioară) la nivelul calculului propozițional : logicile modale (Lewis, Ackermann, Carnap), logicile polivalente și probabiliste (Lukasiewicz, Post, Reichenbach); logicile „slăbite” (Johanson, Heyting), calculele „parțiale” etc. Alte sisteme se deosebeau însă de *Principia* la un nivel mai înalt în ceea ce privește capacitatea de a reconstrui unele teoreme ale matematicii clasice (sistemele

lui Quine, Lesniewski, Skolem etc.). În reconstrucția conceptuală a științelor (matematica și fizica, în special mecanica cuantică) se vor utiliza ambele tipuri de logici „neclasice”. Dintre acestea, o semnificație gnoseologică mai importantă au însă logicile polivalente. Construcția lor vizează direct conceptul și problematica adevărului.

Comparate de Łukasiewicz cu geometriile neeuclidiene pentru noutatea lor în sistemul științelor, logicile polivalente au pus o serie de probleme reflecției filozofice: relația lor cu logica clasică, raportul conceptului clasic de adevăr cu cele din logica polivalentă, corelația relativității logicii cu pluralismul sau cu monismul epistemologic. Un alt grup de probleme privesc consecințele aplicării sistemelor polivalente în construcția sau analiza științei: alegerea celui mai adecvat sistem, problema criteriului adecvării, consecința organizării logic-neclasice a unui sistem științific pentru relația lui cu evidența experimentală. În sfârșit, se rediscută într-un mod nou însăși problema naturii logicii, a locului și a rolului ei în corpul științelor.

În perioada de înflorire a calculelor formale neclasice a apărut o idee metodologică vizând rolul lor în știință: teza convenționalității³⁷. Ea a apărut în contextul discuțiilor metateoretice privind aplicarea logicilor în știință, în înfruntarea dintre logica clasică, concepțiile intuiționiste, constructiviste, formaliste și teoria lui Wittgenstein asupra reconstrucției logice a matematicilor. Impotriva restricțiilor ontologice privind construcția formelor logice formulate de Wittgenstein, atitudinea nouă a lui Carnap se exprima prin „principiul toleranței”: „Nu trebuie să stabilim prohibiții, ci numai să ajungem la convenții”³⁸, propunând în locul interdicțiilor de diverse tipuri o construcție liberă a structurilor formale: „În logică nu există morală. Oricine poate construi logica sa, adică forma lingvistică, așa cum dorește”³⁹. Singurul lucru care i se cere este să exprime rațiunea propriei sale metode sub forma regulilor sintactice, nu a argumentelor filozofice. Mai târziu⁴⁰, Carnap precizează și reformulează conținutul acestei idei. „Construcția unui calcul și alegerea proprietăților lui particulare sînt conven-
de definiții pentru L-concepte”⁴¹ în cadrul unui sistem seman-

³⁷ Formulată inițial de R. Carnap în *Logische Syntax der Sprache*, Viena, Springer, 1934.

³⁸ R. Carnap, *op. cit.*, p. 44—45.

³⁹ *Ibidem*, p. 45.

⁴⁰ Idem, *Introduction to Semantics*, Cambridge, Mass., 1942.

⁴¹ Adică a conceptelor determinate cu mijloace logice.

limitată dacă conceptele se vor adecvate. Și dacă se dă un sistem semantic S , atunci construcția unui calcul K în acord cu S nu este de asemenea pur convențională : în unele privințe, trăsăturile lui K pot fi alese arbitrar, în altele acestea sînt determinate de S ⁴². Prin trecerea de la etapa sintactică la cea semantică în logica științei, teza convenționalității se reformulează : ea nu se mai referă la logică ca atare, ci la formalizarea ei printr-un sistem logic, logica nemaifiind echivalentă cu un calcul, o „formă lingvistică”, ci cu un sistem semantic. De aceea se va vorbi de convenționalitatea sintaxei logice, a regulilor formale ale calculului, nu a logicii.

Ideea *convenționalității* în logică a avut o influență considerabilă asupra metaștiinței. Ea a generat însă și o serie de critici care-i negau orice valoare, chiar și una operațională, identificînd-o cu o teză *convenționalistă* și relativistă. Înțelegerea valorii epistemologice a ideii lui Carnap reclamă integrarea ei în situația științei din deceniile al treilea și al patrulea. În opera lui Carnap, această teză este după cum urmează :

... în raport cu înțelegerea procedurilor de axiomatizare logică a fizicii. Axiomatizarea formalizată a fizicii, în care apărea necesitatea explicitării instrumentelor logice utilizate, se producea paralel cu explozia sistemelor logice neclasice. În aceste condiții a apărut o problemă metodologică extrem de dificilă : care dintre sistemele de logică să fie utilizat ca bază pentru axiomatizarea științei ? Pentru logica științei și epistemologie, aceasta reprezintă o situație cu totul nouă. Vechea știință nu era confruntată cu o asemenea problemă și nici nu putea fi, deoarece logica clasică nu avea sisteme alternative suficient elaborate, iar aplicarea ei în știință nu era explicită. În perioada la care ne referim, sistemele logice nearistotelice depășiseră stadiul unor proiecte filozofice și se axiomatizaseră, devenind logici mature. Relativizarea unei logici puternic elaborate teoretic în condițiile în care se impunea tot mai stringent rolul ei constitutiv pentru teoria fizică reprezenta situația conceptuală care a generat ideea convenționalității. Teza lui Carnap s-a născut din convergența logicii și a științelor (fizica și matematica) în momentul în care axiomatizarea lor formalizată antrena logica subiacentă în jocul explicit al construcției axiomatice, regulile ei de definire și de deducție trebuind acum enunțate direct. În același timp, o serie de dificultăți științifice marcau limitele logicii clasice în descrierea structurii științei. Aplicării unor noi formalisme logice în știință, cerute de tendințele constructiviste afirmate tot mai puternic în această perioadă, i se opuneau concepțiile

⁴² R. Carnap, *Introduction to Semantics*, p. 248.

ontologice în logică, dominante în tot secolul al XIX-lea și prezente încă în realismul epistemologic naiv sau în teoria absolutismului logic a lui Wittgenstein. Era necesară o idee care să violeze profund această viziune tradițională, care să creeze libertăți noi pentru știință, să detașeze — operațional și provizoriu — procesul logic al construcției științei de orice „angajament ontologic” anterior, prejudecat. Știința avea nevoie de o „idee-program” liberalizatoare. Această eliberare trebuia să se producă în primul rând în domeniul logicii, organonul științei. La această necesitate răspundea într-o anumită măsură teza convenționalității: „Sarcina nu este de a decide care dintre diferitele sisteme este adevărata logică, ci de a examina proprietățile lor formale și posibilitățile pentru interpretarea și aplicarea lor în știință”⁴³

Principiul „convenționalității formelor lingvistice”, așa cum îl numea în ultima perioadă Carnap, reprezintă o idee metodologică cu o valoare operațională și teoretică deosebită pentru momentele de constituire a unor teorii științifice fundamentale, pentru perioadele de trecere la un cadru conceptual (paradigmă) nou, perioade caracterizate de „starea de complementaritate” „adevărurilor profunde”, a ipotezelor epistemologice, descrisă în domeniul fizicii

afirmația potrivit căreia principiul de toleranță din sintaxa logică ar conține o „doctrină a adevărurilor fundamentale convenționale”⁴⁴, el referindu-se doar la domeniul structurii sintactice a limbajului științei. O limită a libertății în alegerea formalismelor, pe care n-o consideră însă Carnap, este aceea că toate aceste formalisme se construiesc cu o intenție interpretativă, că particularitățile lor nu depind numai de un sistem semantic particular avut în vedere, ci și de o interpretare doar posibilă, care impune anumite exigențe în construcția lor. Faptul că sistemele axiomatice-formalizate sînt judecate la nivel metateoretic potrivit cerințelor consistenței, completitudinii și independenței ne arată că această construcție formală a lor este ghidată de o intenție interpretativă, că posedă o intenționalitate semantică implicită, deoarece aceste cerințe-principii metateoretice explicitează sensul conceptului semantic de adevăr (ideea generală de adecvare).

Ce se întîmplă cu conceptul _____ cu principiile care-i explicitează conținutul teoretic în logicele polivalente?

⁴³ R. Carnap, *Foundations of Logic and Mathematics*, International Encyclopedia of Unified Science, Chicago, 1930, p. 171.

⁴⁴ R. Carnap, în A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of R. Carnap*, Illinois,



. Din acest punct de vedere, în ce raport se află aceste sisteme cu logica clasică, bivalentă ? Pentru a putea răspunde la asemenea întrebări e nevoie să se facă distincție între două sensuri ale termenilor „adevărat” și „fals” în logică : sensul fundamental, cel semantic, și sensul derivat, de valori logice, de obiecte abstracte ce se asociază cu o formulă logică și care satisfac anumite relații, de exemplu ale algebrei booleene. Ultimul intră în matricele lui Wittgenstein pentru conectivii propoziționali și pe baza lui se verifică tautologiile logice, iar primul caracterizează raportul sistemului formalizat cu modelele lui.

Spunînd că în logicile neclasice conceptul de adevăr se relativizează, se are în vedere derivat al termenului : un enunț propozițional poate fi pus în corespondență nu doar cu două valori logice, „adevărat” și „fals” (în cadrul calculului propozițional), ci cu mai multe asemenea obiecte, eventual o infinitate numerabilă. În această situație, „legile logice” (tautologiile), care exprimau la nivelul formal, în cadrul calculului propozițional, legile generale ale logicii, se generalizează (în loc de „terțiul exclus” apare, spre exemplu, „al $n+1$ -lea exclus”), legile clasice devenind cazuri-limită ale celor noi.

lăși statut metaformal ca și în cadrul logicii clasice, reglînd raportul formalului cu interpretarea, coerența generală a logicunitatea sa teoretică. Principiile semantice rămîn permanente metateoretice. În conformitate cu ele se construiesc și se judecă sistemele formale. Din acest punct de vedere nu apare o diferență semnificativă față de logica clasică. Diferența constă în legile formale constitutive din interiorul sistemelor propoziționale. Sistemele polivalente organizează logic situații mai complexe, de aceea se introduc gradații între cele două valori-limită „adevărat” și „fals”. Integrarea lor în procesul cunoașterii, studiarea metateoretică a acestor sisteme reclamă însă (cel puțin la limită) logica bivalentă. Bivalența implicată aici este generală, exprimată de principiile semantice ; ea își conservă și în această situație rolul de condiție „naturală” a oricărei gândiri științifice. Față de ea, chiar polivalența apare ca un caz particular.

Ceea ce se depășește în polivalența formală sînt expresiile particulare ale bivalenței în cadrul *calculului propozițional*. Iluzia relativismului logic a putut fi generată de situația specială a acestui fragment al logicii, considerat domeniul în care se explicau legile logice, ca și de unitatea indistinctă a formalului cu metateoreti-

cul în cazul logicii ----- Relativizarea adevărului „formal” este orientată și comandată de principiile generale pe care le conține noțiunea fundamentală de adevăr (invarianții ei, constituantele ei semantice-sintactice, metaformale, exprimând exigențele adevărului, coerenței și completitudinii sistemelor). Deci noțiunea de adevăr, considerată în generalitatea sa, rămâne permanentă de-a lungul tuturor tentativelor de reformare și de reformulare permanentă funcțională însă, nu un *a priori* absolut sau o structură formală aparținând unui „eu transcendent”. Ea aparține „nucleului ireductibil al logicului”, care nu se poate explicita în diverse orizonturi formale (calcule) fără a se presupune pe sine însuși. În felul acesta, utilizând cunoscuta terminologie kantiană, se poate spune că logicile polivalențe au afirmat relativitatea constitutivă a teoriilor (sistemelor) logice în cadrul unui „absolutism” *regulativ* al principiilor metalogice.

8. Condițiile adevărului științific

Pe lângă valoarea de adevăr a enunțurilor propoziționale, corespunzând realizării lor într-un model sau corespondenței lor cu o stare de lucruri, teoria cunoașterii se interesează și de alte determinări ale enunțurilor depășesc problema simplă a adevărului și care le conferă o valoare mai generală, *valoarea științifică*. Caracteristicile care compun valoarea științifică se determină cercetînd: domeniul enunțurilor (sfera lor de generalitate), sistemicitatea (gradul de integrare într-un sistem teoretic), puterea inferențială (capacitatea de a genera enunțuri noi prin aplicarea asupra lor a regulilor de inferență), referentul, conținutul informațional, capacitatea explicativ-predictivă, „tăria” conținutului -----, valoarea operațională (posibilitatea de a fi convertite în reguli ale metodologiei cunoașterii sau acțiunii raționale), valoarea euristică, performanța predictivă, noutatea, originalitatea, puterea de a organiza un domeniu al experienței etc. Valoarea științifică este un concept *relativ*, dependent de natura problemelor care ni se pun și pe care ni le punem în legătură cu enunțurile științifice: integrarea lor în sistem, verificarea, utilizarea lor în predicții sau acțiuni etc. K. Popper, avînd în vedere problema verificării, definea în felul următor valoarea științifică: „Este preferabilă teoria care cuprinde o mai mare can-

titate de informație empirică sau este mai bogată în *conținut*, care este mai tare din punct de vedere logic, are o capacitate explicativă și predictivă mai mare și care poate fi astfel *testată mai sever* prin compararea faptelor prezise cu observațiile. Pe scurt, noi preferăm o teorie interesantă, îndrăznească și extrem de informativă unei teorii banale⁴⁵. În general, determinările proprii valorii științifice a enunțurilor sînt acelea care sînt cerute ipotezelor științifice.

Valoarea științifică a unui enunț este astfel mult mai complexă decît valoarea lui de adevăr. Cele două valori sînt însă corelate (adevărul formează baza constituirii valorii științifice, a conținutului cognitiv, a puterii explicativ-predictive, a sistemicității)*, dar nu se identifică (există enunțuri adevărate fără valoare științifică, pot exista enunțuri cu valoare științifică fără să fie determinate sau determinabile sub raportul adevărului: ipotezele, regulile, prescripțiile normative, convențiile etc.).

Verificarea în știință a adevărului unui enunț constituie un moment care participă alături de alte procedee și operații la stabilirea valorii lui științifice. De aceea verificarea empirică nu poate fi considerată separat de alte teste la care se supun enunțurile teoretice, de alte tehnici și strategii de evidențiere a valorii științifice. Verificarea experimentală nu se face independent de cercetarea sistemicității, generalității, conținutului logic etc. ale unui enunț; ca urmare, criteriul experimental al adevărului nu poate fi izolat de restul activităților științifice.

Verificarea se face pentru o propoziție formulată într-un context de cunoaștere determinat și de aceea nu este independentă de toate legăturile teoretice ce se stabilesc între propoziție și restul teoriilor sau ipotezelor științifice. Punerea problemei verificării în acest mod corespunde cu cerința „angajării ei în activități precizante” și, în același timp, cu practica reală a cercetării științifice. În acest fel, verificarea va apărea corelată cu demonstrația, cu justificarea, cu tehnicile sintactice-semantice de depistare a caracterului nomologic (logic), cu modalitățile de organizare deductivă a cunoașterii (matematizarea, formalizarea, axiomatizarea) etc. Am putea numi, în general, toate aceste activități verificarea *adevărului științific*.

Problema verificării adevărului științific se formulează în mod diferit în raport cu concepțiile generale dominante în anu-

⁴⁵ K. Popper, *Adevăr, raționalitate și progresul cunoașterii științifice*,

* Doar adevărurile se organizează erorile cad, formînd o masă amorfă.

mite perioade istorice privind natura și structura științei, cu idealurile organizării cunoașterii. Aristotel, inspirat de Platon, a dezvoltat o teorie sistematică a științei (în acord cu reflecțiile contemporane lui despre matematică), care a dominat realmente secole de-a rândul gândirea științifică și filozofia; este vorba de *teoria științei demonstrative*: știința și demonstrația sînt coextensive (apodictic=științific). În conformitate cu teoria aristotelică, ... obținute demonstrativ cu ajutorul

inferenței logice, precum și ... ireductibile, care trebuie acceptate ca evidente. Problema verificării adevărului se confundă cu problema demonstrării concluziilor pe baza premiselor-principii. De la axiome, adevărul „iradia” prin demonstrație la consecințe. Adevărul axiomelor era obținut și justificat *direct* prin intuiție intelectuală, inducție, dialectică. De aceea, în această viziune, evidența va fi mereu invocată ca o garanție a adevărurilor prime (Descartes, Husserl). Verificarea însăși este concepută ca un *recurs demonstrativ la o evidență*. Pentru a respinge obiecțiile sceptice, Aristotel considera că științele speciale sînt incapabile să ofere un fundament pentru propriile lor principii fără a cădea în cerc vicios sau în regres la infinit; de aceea el nu a conceput posibilitatea justificării *reductive* a adevărului principiilor plecînd de la adevărul consecințelor în interiorul unui sistem științific deductiv.

Concepția asupra științei a lui Aristotel conținea cîteva cerințe greu de îndeplinit simultan în practica științifică: deductivitatea, existența principiilor prime acceptate ca evidente și fundamentul empiric. În dezvoltarea ulterioară, din această concepție sintetică s-au dezvoltat două concepte de știință: unul care răspunde postulatelor deductivității și evidenței, „știința rațională”, care pornește de la principii evidente și procedează prin deducții logic riguroase, și altul, „știința empirică”, care pleacă de la datele experienței și procedează analitic-inductiv, idealul organizării ei fiind „sinteza inductivă”, în acord cu postulatul fundamentului empiric.

Epistemologia contemporană situează problema verificării adevărului în perspectiva autofundării sistemelor ipotetico-deductive. Ea admite perspectiva verificării adevărului ipotezelor în contexte științifice pe baza adevărului consecințelor derivate din ele. Adevărul se poate propaga în sistemele științifice de la concluzii spre premise. Premisele nu se mai justifică direct, independent de concluziile particulare pe care le generează prin

ipoteze; adevărul axiomelor nu mai preexistă construcției deductive și testării sistemului obținut în ansamblul său.

Teoria științei ca sistem ipotetico-deductiv prezintă avantaje epistemologice în raport cu doctrina aristotelică sau cu teoria empirist-inductivistă a științei, avantaje care o apropie de o descriere mai realistă a științei. În această interpretare epistemologică, organizarea ipotetico-deductivă a științei manifestă și asigură deschiderea cunoașterii în raport cu experiența, cu practica, pe baza *autoreglării* progresive a relațiilor complexe dintre teorie și experiment. Acest model evidențiază rolul factorului teoretic în cunoașterea experimentală în toate momentele acesteia, permite înțelegerea producerii și a rectificării teoretice continue a rezultatelor experimentale și a reajustării sau selectării ipotezelor în lumina experienței (funcția critică a experimentului). În cadrul lui se poate înțelege mai corect cum funcționează la nivelul specific al științei practica, criteriul fundamental al adevărului.

Pe de altă parte, modelul organizării ipotetico-deductive a științei a generat și o interpretare epistemologică convenționalistă (H. Poincaré, H. Dingler, P. Duhem etc.). Această concepție, absolutizând independența relativă a teoriei obținute în cadrul dezvoltării ei axiomatic-formale în raport cu realitatea, reduce rolul postulatelor și al axiomelor sistemelor numai la termenilor teoretici fun-

sint convenții, al căror rol este să stabilească sensul termenilor primitivi, să-i introducă și să permită organizarea logică a teoriei. Concepția convenționalistă supraevaluează componența analitică (definițională) a postulatelor sistemelor teoretice. Axiomele în sistemele teoretice (matematice, fizice, biologice etc.) îndeplinesc simultan funcții: atribuie sens termenilor teoretici (funcția definițională, semantică), exprimă ipotezele despre obiectul cercetării (funcția informativă). Interpretarea convenționalistă subestimează sau neagă ultima determinare a principiilor, a axiomelor științelor.

Relația verificării cu adevărul prezintă particularități distincte în științele logico-matematice în raport cu cele experimentale. În mod curent, în expunerile tradiționale problema verificării adevărului enunțului în disciplinele formale se identifică cu demonstrarea validității acestuia. Reorganizarea logică a aces-

demonstrative din disciplinele
sensul tehnic al sistemelor logice contemporane este un concept
abstract și poliform, admițând o serie de forme speciale în raport
cu nivelul (sintactic, semantic) și cu problemele puse, cu natura

logistice care conține totuși
prezentată prin derivarea formală : o derivare într-un sistem lo-
gistic este o secvență finită de formule, formată prin aplicarea
regulilor de inferență asupra unui grup de axiome, astfel încât
fiecare formulă a secvenței este sau o axiomă, sau e obținută din
formule care o precedă în secvență.

concept al demonstrației în perspectiva cercetărilor

una inductivă (în inferența probabilă): Vorbind despre consecință

verificarea (coincidența lor are loc doar pentru sistemele formale

rea unui model standard, reducerea la anumite forme normale,
recurgera la o evidență etc. Neechivalența demonstrației cu ve-

elementară există enunțuri adevărate indemonstrabile. Al treilea

adevăr. Obiectul ei îl constituie regulile în conformitate cu care
fundament și de efectivitate.

Verificarea teoriilor științifice

Verificarea adevărului științific al enunțurilor teoriilor neformale în cadrul științei de tip ipotetico-deductiv implică supunerea acestora la o multitudine de probe: „Orice teorie științifică de nivel înalt este supusă la patru baterii de teste: empirice, interteoretice, metateoretice și filozofice”⁴⁰. În unele teorii gno-seologice ale verificării este supraestimată valoarea testului empiric, deși nici acestuia nu i s-a elucidat natura, fiind în mod curent prezentat ca o simplă confruntare a previziunilor unei teorii cu „datele” empirice, fără a se analiza în detaliu modalitatea congruenței dintre teorie și experiență și fără a realiza epistemologic problematicitatea acestei întâlniri.

Orice nouă teorie propusă este supusă nu numai unor teste empirice, ci și unora pur conceptuale. Testele conceptuale ale unei teorii factuale constau esențialmente în examinarea modului în care teoria se acordă cu tradiția validă, științifică și filozofică. Chiar o teorie revoluționară, dacă e științifică, nu „se revoltă” împotriva întregii cunoașteri anterioare, ci trebuie să fie consistentă cu logica, matematica (cel puțin parțial) și cu o parte a teoriilor factuale considerate adevărate în primă aproximație.

Testele *interteoretice* constau în examenul compatibilității ipotezei propuse cu restul cunoașterii științifice în vederea asigurării coerenței globale a acesteia și în vederea multiplicării numărului de elemente de suport ale unei ipoteze sau a verificării indirecte a unor teorii care nu sînt empiric testabile într-o manieră directă. Dacă noua teorie acoperă un domeniu nou, netratat anterior de o teorie acceptată, atunci ea trebuie să fie compatibilă cu teoriile fundamentale ale științei. Dacă însă domeniul de referință al noii teorii include pe acela al unei teorii mai puțin cuprinzătoare și dacă ultima s-a dovedit a fi parțial adevărată, atunci o condiție mai tare va trebui satisfăcută: noua teorie (ipoteză) va trebui „să includă” vechea teorie sau cel puțin să aibă o suprapunere cu aceasta „la limită”. Ultima condiție este numită „principiul de corespondență al lui Bohr”. El este un principiu *euristic* care a condus la formularea unui nou formalism matematic și la construirea unei interpretări fizice corecte pentru două mari teorii fizice: teoria relativității și mecanica cuantică. Esența acestui principiu afirmă necesitatea existenței unor relații de limită între ipoteza nouă și vechea teorie. Dacă se analizează logic acest principiu, se observă că el con-

⁴⁰ Mario Bunge, *Verification des théories scientifiques*, în *Logique et analyse*, 1968, p. 145.

ține câteva componente : a) relațiile de limită nu sînt cerute pentru nivelul formalismului matematic (substructura matematică a ipotezei), ci numai pentru *nivelul aplicării teoriei* ; b) el ne dă un gen de „definiții implicite” pentru „conceptele de corespondență” (concepte relaționale, care exprimă raportul celor două teorii).

Examenul *metateoretic* al ipotezelor științifice poartă asupra caracterelor formale, semantice, epistemologice sau metodologice ale acestora. Testul formal constă în demonstrarea consistenței și validității interne a ipotezei. Din punct de vedere semantic se cere ca o ipoteză (teorie) să aibă exactitate (= univocitate semantică), unitate conceptuală. Cu metodele sintactico-semantice se cercetează capacitatea inferențială a ipotezei, sistemicitatea ei, se detectează indicii formali ai caracterului ei nomologic. Epistemologic, un enunț este considerat din punctul de vedere al adîncimii teoretice, performanței explicative și predictive, puterii de organizare, de unificare teoretică a unui domeniu al experienței și cunoașterii etc. Cercetarea metodologică prealabilă probei empirice vizează caracterul testabil al teoriei (ipotezei) și al metodelor ei de verificare (proba probelor), a presupuzițiilor ei specifice și generice.

Cercetarea științifică a cristalizat o serie de principii exprimînd cerințe metateoretice în raport cu ipotezele științifice. Ele conțin aspecte formale și neformale în același timp, fiind *euristice* (supoziții-ghid sau constrîngeri în construirea unei teorii) sau *constitutive* (apărînd în corpul teoriilor), avînd o natură *epistemologică* (condiții ale obiectivității cunoașterii) sau „ontologică” (referindu-se la relațiile obiective dintre lucruri), îmbrăcînd forme speciale în funcție de natura și de specificul teoriei considerate. Este vorba de principiile invarianței (covarianței), relativității, simplității, causalității, imposibilității etc. Principiul relativității, de exemplu, admite o serie de expresii particulare în raport cu fizica clasică (relativitatea galileeană) sau cu fizica relativistă (invarianța în raport cu transformările Lorentz). El se referă la legi (legile fizicii clasice, de exemplu, trebuie să fie invariante la transformările de coordonate reprezentînd schimbări de sisteme de referință inerțiale), la principiile fundamentale ale teoriei, nu la evenimente, la fapte. El este, după Einstein, „un principiu de restricție pentru legile naturale”, euristic și normativ. Acest principiu se referă la ecuațiile fundamentale (legile de cel mai înalt nivel se supun acestor condiții de covarianță, nu consecințele lor particulare), motivarea principală fiind asigurarea universalității și obiectivității la nivelul principiilor (legile fundamentale).

Examenul *filozofic* prealabil al ipotezei, cel mai controversat,

neral al științei într-o anumită perioadă istorică. Una dintre prescripțiile negative de natură „metafizică” constă în aceea că teoriile să nu conțină entități metafizice indezirabile, a căror existență ar contrazice spiritul însuși al științei respective.

Evident, probele neempirice pot conduce la considerarea teoriei ca „rezonabilă”, „verosimilă”, bine construită, dar nu pot decide singure asupra adevărului ei. Toate aceste criterii, pe de o parte, nu sînt independente și, pe de altă parte, nu sînt absolut obligatorii, iar unele comportă riscuri : sînt „cu două tăișuri” (principiul simplității, probele filozofice). Nu întotdeauna examenele neempirice sînt făcute într-o manieră explicită, detaliată. Adesea ele se amalgamează în „simțul teoretic” al savantului, intuiția științifică. Numai în polemicile generate de o idee sau în urma paradoxurilor și a dificultăților apărute se explicitează într-o măsură mai mare totalitatea acestor teste prealabile.

Verificarea experimentală propriu-zisă, proba empirică care se realizează în știință criteriul practicii, comportă în activitatea de cercetare următoarele etape⁴⁷.

(a) *Prepararea teoriei pentru proba empirică.* Se pleacă de la corpul A de cunoștințe prealabile. Să presupunem că vrem să verificăm o teorie generală T_1 , cum ar fi electromagnetismul lui Maxwell mecanica cuantică: acest tip

ipoteze care să specifice în detaliu proprietățile obiectului. Ea nu vorbește despre fenomene observabile, ci despre fenomene ce trebuie inferate. De aceea ea nu e verificabilă direct. Pentru a o aplica la obiecte concrete trebuie să i se construiască un model: trebuie să-i adăugăm lui T_1 un ansamblu S_1 de ipoteze subsidiare, care să conțină simplificările auxiliare; trebuie de asemenea să-i adăugăm unele date experimentale privind obiectul cercetat, informații empirice sub formă premiselor E_1 . Acestea nu sînt date brute, complet străine lui T_1 , ci date „rafinale”, rezultînd din manipulațiile teoretice asupra unui ansamblu de date experimentale, de exemplu expresia observațiilor astronomice în coordonate coperniciene. Ele vor fi astfel traduse în limbajul teoriei T_1 în E_1 . Este necesar să se adauge de asemenea ipoteze de legătură (punți) I_1 între conceptele teoretice și cele observaționale, ceea ce se numesc adesea „definiții operaționale”. Ipotezele-punți cu ajutorul cărora se supun la probă teoriile și ipotezele științifice sînt ele însele teoretice. Ele pot aparține teoriei de verificat sau unor teorii auxiliare, constituind „instrumente conceptuale” asociate teoriei în vederea testării. Ele nu sînt în

⁴⁷ Vezi M. Bunge, *Scientific Research*, Viena, Springer-Verlag, 1967, vol. I, p. 499 și 504; vol. II, p. 145—158 și 336—357.

realitate definiții operaționale, reguli de corespondență sau ipoteze interpretative, cum se spune adesea, ci legi fizice ce trebuie verificate independent. Funcția lor e metodologică nu semantică. Din tot acest ansamblu se degajează o mulțime de teoreme T_1 , consecințele verificabile ale teoriei T_1 . Ele au fost numite și „propoziții observabile”, deși, în realitate, conțin concepte fără conținut empiric sau care nu este direct controlabil. Se impune de aceea traducerea lui T_1 într-un limbaj semiempiric-semiteoretic. Aceasta nu este o problemă pur lingvistică sau semantică, ci una esențial științifică. Astfel se obține T^x , un eșantion interpretat al lui T_1 .

(b) *Producerea* ... presupunem ... derivat... un ansamblu de consecințe ... noastră că trebuie supunem experienței. Pentru aceasta ... nevoie de planificarea experiențe nu pur și simplu de a observa ce se petrece. Trebuie să producem un ansamblu E_2 de observații comparabile cu T_1 . Aceasta impune o muncă teoretică prealabilă de aceeași amploare ca aceea care a condus la T^x . De obicei se procedează astfel: avem un ansamblu T_2 de teorii auxiliare privind complexul constituit din obiect împreună cu mediul său, în particular cu aparatele care intră în interacțiune cu el; aceste teorii servesc pentru a da un sens operațiilor empirice. În orice măsurare modernă intervin cu titlu auxiliar mai multe teorii servind la explicarea funcționării aparatului, la proiectarea experimentului și la interpretarea rezultatelor lui. Acestea sînt teorii specifice privind planul experimental, constituind „partenerii conceptuali” ai instrumentelor materiale utilizate în testul empiric. Se adaugă necesar ipoteze-punți, care ne permit să citim instrumentele. În orice caz, va trebui să folosim teoria care trebuie verificată, deoarece este vorba de a face observații asupra obiectului ei. Rezultatul acestui total de operații conceptuale și empirice va fi un ansamblu de „date” experimentale rafinate de teoriile care intervin. El va fi prin E^x tradus într-un limbaj semiteoretic...

(c) *Întîlnirea* ... experiență. Avem acum un ansamblu T^x , un eșantion interpretat T_1 și E^x , un eșantion elaborat date rafinate ajutorul cunoștințelor teoretice al întregului ansamblu experiențe. În confruntarea aceasta sînt mai întîi două cazuri posibile: sau E^x este relevantă pentru T_1 sau nu. În primul caz, cele două se pot acorda sau nu. În cazul favorabil se concludă că E^x confirmă T_1 în domeniul explorat. Dacă E^x este în dezacord cu T_1 , fie se respinge

se vor examina critic. În cazurile teoriilor axiomatizate se pot selecta mai ușor premisele responsabile de eșec. Selecționarea acestora este foarte complicată, dar nu imposibilă. Problema aceasta poate fi rezolvată gradual, pas cu pas. Procedul de verificare este gradual. Confirmarea sau respingerea unei teorii, pe de altă parte, nu sînt directe. De aceea testul factual nu este definitiv. Ceea ce trebuie să subliniem îndeosebi este interdependența teorie-experiment — funcționarea testului empiric ipotezelor.

Procesul verificării adevărului științific este complex. În primul rînd, deoarece nici o teorie nu ne dă, singură, rezultate purtînd asupra faptelor experienței. În al doilea rînd, deoarece nici o experiență nu se face fără ajutorul mai multor teorii. În al treilea rînd, pentru că verificarea experimentală se face în contextul unui ansamblu de teste și nu e singura care decide. În al patrulea rînd trebuie subliniat faptul că toată procedura teoretică și experimentală de testare descrisă pînă acum este valabilă în această formă în cadrul unei „științe normale”, a unei etape în care știința se dezvoltă în interiorul unui cadru conceptual (para-

logice. Exigențele de operaționalitate discutate aici nu au valabilitate decît în raport cu un cadru conceptual prealabil. ... perioada de revoluție a științei, cînd apar ipoteze care pun în discuție nu numai anumite aspecte particulare ale vechilor teorii, ci însăși substructura lor categorială, verificarea adevărului științific devine o problemă mult mai complexă.

În perspectiva descrisă mai sus se poate înțelege insuficiența teoriilor unor școli ale filozofiei științei pentru înțelegerea raportului cunoașterii cu experiența : confirmaționismul inductiv (H. Reichenbach, R. Carnap), falsificaționismul deductivist (K. Popper), convenționalismul (H. Dingler, P. Duhem, H. Poincaré), operaționalismul (P. W. Bridgman). Inductivismul exagerează valoarea confirmării empirice, argumentînd pentru maximizarea gradului confirmare a ipotezelor. Deductivismul subestimează ideea confirmării, considerînd, după Popper, că un grad înalt de confirmare nu ne duce la un grad înalt al adevărului, acesta putînd fi ruinat complet de o singură instanță a experienței negative.

K. Popper a schițat o metodologie a științei lipsită de orice element inductivist. În cadrul acestei reconstrucții logice a metodei științifice, esențiale sînt următoarele momente : (P₁) punctul de plecare al cunoașterii îl constituie *problemele* ; (B) întotdeauna avem o „cunoaștere de fond” în raport cu care apar situațiile pro-

blematică, cunoașterea este întotdeauna *teoretică* ; (IT) încercăm să rezolvăm problemele propunând soluții tentative, ipoteze alternative ; (EI) aceste ipoteze sînt supuse unui proces de selecție, în care maniera fundamentală de procedare este falsificarea lor ; rezistența

corpul teoretic ; în toată această procedare, singurul instrument logic al criticii teoretice este logica deductivă, singura validă, ea asigurîndu-ne retransmiterea falsității de la concluzii spre premise ; (P_2) rezultatul unui asemenea proces este o nouă problemă, o nouă situație problematică. Progresul științific poate fi măsurat prin diferența de profunzime dintre (P_2) și (P_1), dintre problema la care am ajuns și aceea de la care am plecat. El este o „aventură în necunoscut, în posibilități deschise”. După propria sa caracterizare recentă, K. Popper propune o teorie non-inductivă a aprecierii critice a teoriilor științifice și a creșterii cunoașterii științifice prin eliminarea „erorilor”.

Carnap a încercat să formuleze regulile nivelului logic al confirmării într-o „logică inductivă”, înțeleasă nu ca logică a descoperirii, ci a confirmării ipotezelor pe baza evidenței empirice. Această logică, fundată pe interpretarea și pe construcția semantică a conceptului probabilității logice, nu poate însă cuprinde în întregime procedura complexă a faptului verificării ipotezelor științifice. Ea se aplică dealtfel unor limbaje extrem de simple în care nu se pot exprima teoriile științifice. Metodologia lui Popper a fost și ea criticată pentru unilateralitatea ei esențială : excluderea elementelor inductive din „logica” științei. Aceasta a condus la neexplicarea corectă a funcției *predictive* a teoriilor științifice, ca și o negare a sistematicității și a solidarității cunoașterii științifice.

Într-o filozofie a științei care recunoaște rolul teoriei în „producerea” datelor și valoarea probelor neempirice în validarea unei teorii, datele pot constitui „ocazii” pentru descoperirea unor probleme, pot avea un rol instrumental în generalizările empirice și o importanță deosebită în stadiile inițiale ale dezvoltării știin-

parte, deoarece probele empirice constituie o parte a unei baterii

dacă sînt nefavorabile, încă nu sînt conclusive, deoarece testul

Convenționalismul este oarecum opusul celor două filozofii

amintite : recunoscând valoarea solidarității cunoașterii teoretice; el nu satisface exigența controlului empiric al ipotezelor, nefiind nici el capabil să domine situația cognitivă a verificării în toată complexitatea ei. Convenționalismul în filozofia științei s-a dezvoltat într-o mare diversitate de forme, vizând aspecte diferite ale cunoașterii : convenționalismul extrem („voluntarismul metodologic“ al lui H. Dingler), „pragmatismul conceptual“ al lui C. I. Lewis, „subiectivismul selectiv“ al lui A. Eddington, teoria lui Poincaré asupra principiilor considerate „definiții degheizate“, convenționalismul logic (H. Hahn, K. Ajdukiewicz și L. Rougier). În problema verificării ipotezelor, o teorie apropiată de convenționalism, foarte subtilă și influentă, este teoria lui Duhem, reluată într-o variantă nouă sub influența pragmatismului de Quine. Combătînd empirismul în filozofia științei, Duhem considera că în cunoaștere falsificarea este la fel de inconclusivă ca și verificarea (confirmarea pozitivă). O teorie științifică nu constă dintr-un singur enunț : ea este o conjuncție a unui mare număr de enunțuri $T_1, T_2, \dots, T_n$. De aceea, chiar dacă T e falsificată, nu există în general o cale pentru a cunoaște care dintre ipotezele T_i trebuie respinsă. O singură ipoteză sau teorie fizică nu este inconsistentă prin ea însăși cu nici un „dat“ experimental, deoarece construcția aparaturii de experimentare e bazată și pe ipoteze fizice, altele decît cele de testat. Modelul simplu al falsificării ar reprezenta corect testarea unei ipoteze fizice numai dacă s-ar cunoaște că celelalte ipoteze pe care s-a bazat predicția sînt adevărate. Dar logica inductivă nu poate asigura o verificare completă a ipotezelor. Dacă rezultatul unui experiment este negativ, nu putem concludă logic că ipoteza T_i este falsă. Singurul lucru care ne învață (un asemenea) experiment, spunea P. Duhem, este că printre propozițiile utilizate pentru a prezice fenomenul există cel puțin o eroare ; dar unde este această eroare e tocmai ceea ce el nu ne spune. De aceea așa-zisele „experimente cruciale“ ale științei clasice nu sînt posibile. Nici o ipoteză științifică nu poate fi izolată de presuposițiile auxiliare pentru a fi falsificată separat prin observații experimentale.

Concluzia lui Duhem este următoarea : ipotezele teoretice în știință sînt la fel de imune pentru falsificare pe cît de incapabile de verificare conclusivă. De aceea partea explicativă a teoriilor (ipotezele fizice) este convențională, singura parte esențială rămînînd cea relațională, ecuațiile matematice.

Mai tîrziu, Quine va considera că „știința globală este ca un cîmp de forță ale cărui condiții-limită sînt date de experiență. Un conflict cu experiența la periferie prilejuiește reajustări în interiorul cîmpului... Dar cîmpul total este astfel subdeterminat de

condițiile sale limită, de experiență, încît există posibilități multiple de a alege ce propoziții vor fi reevaluate în lumina unei experiențe particulare contrare... Orice propoziție poate fi menținută ca adevărată dacă vom face modificări destul de însemnate în altă parte a sistemului. Chiar o propoziție foarte apropiată de periferie poate fi menținută ca adevărată în fața experienței îndărătne invocînd halucinații sau prin corectarea cîtorva propoziții de genul celor numite legi logice. Și, invers, prin aceleași procedee nici o propoziție nu este imună față de operația revizuirii. A fost propusă chiar revizuirea legii logice a terțiului exclus ca mijloc de a simplifica mecanica cuantică. Și ce diferență există, în principiu, între o astfel de schimbare și schimbarea prin care Képler l-a înlocuit pe Ptolemeu, Einstein pe Newton sau Darwin pe Aristotel? ⁴⁸ În spiritul tradiției pragmatismului, Quine consideră că adoptarea unui sistem științific este identică cu adoptarea unui limbaj și alegerea între diferite limbaje este determinată de considerații pragmatice.

Conform „tezei Duhem-Quine”, orice teorie (constînd dintr-o propoziție sau dintr-o conjuncție finită de propoziții) poate fi permanent salvată de la respingere prin ajustări corespunzătoare în cunoașterea de fond în care ea este introdusă. Teza are două interpretări: în interpretarea slabă, ea asertează doar imposibilitatea unei lovituri experimentale directe pentru o ipoteză teoretică, negîndu-se posibilitatea unei respingeri a oricărui component separat al unui sistem teoretic; interpretarea ei strictă exclude orice regulă de selecție rațională a alternativelor ipotetice. Cele două interpretări, deși diferența lor e metodologic esențială, nu au fost prea clar separate. Ultima este mult mai apropiată de convenționalismul filozofic și mult mai neacceptabilă din punctul de vedere al procedurilor efective ale științei.

Deși conține elemente valoroase epistemologic (ideea structuralității cunoașterii, critica distincției absolute analitic-sintetic, valoarea deciziilor în metodologia științei etc.), teza convenționalității alegerii ipotezelor simplifică procedurile cognitive reale, deoarece nu ține cont de valoarea tuturor testelor neempirice în sprijinirea unei ipoteze și de caracterul gradual al confirmării sau al revizuirii unei teorii. Nu se poate considera egală revizuirea unei ipoteze specifice cu aceea a unei presupoziiții generice sau a unei legi aparținînd structurii logic-conceptuale a sistemului teoretic. Omul de știință poate fi liber să-și aleagă supozițiile și ipotezele sale, dar el nu e liber să-și aleagă presupozițiile: ele

⁴⁸ W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Harvard, Mass..

nu sînt presuposițiile sale, sînt presuposițiile științei. Pe de altă parte, ceea ce știința nu poate decide local printr-o singură experiență se poate decide la nivelul ansamblului experienței și al activității științifice. Doar acesta din urmă permite a se respinge o ipoteză ca inadecvată sau acceptarea alteia ca teorie verificată.

Operaționalismul pornește de la considerarea aspectului operațional, a măsurării implicate în orice proces de verificare. Doctrina operaționalistă impune anumite exigențe metodologice de control și de măsurabilitate tuturor componentelor teoretice ale științei: a nu se admite în corpul acesteia ca avînd sens concepte ce nu pot fi în principiu supuse determinării experimentale. Justețea exigenței de operaționalitate rezidă în respingerea imaginării și postulării speculative a unor mărimi absolute, inaccesibile controlului experimental. Operaționalismul se poate constitui însă ca filozofie a științei, fie ca *idealism convenționalist-relativist* (punînd accentul pe libertatea de a da reguli și pe stabilirea convențională a mărimilor fizice printr-o alegere arbitrară a unui procedeu de măsurare), fie ca *realism operațional*, detașîndu-se de simplificările și de prejudecățile empirismului tradițional într-o direcție constructivă, conformă cu pozitivitatea științei, blocînd apariția unor explicații pseudostiințifice. Operaționalismul singur, ca oricare dintre filozofiile amintite aici, nu-și poate asuma corect întreaga situație a componentei experimentale a cunoașterii. Acestea nu se pot institui în filozofii complete ale cunoașterii. Pentru a se realiza acest deziderat, scria M. Bunge, e necesară „o nouă filozofie a științelor, aliată unei metodologii realiste a cercetării și recunoscînd valoarea solidarității cunoașterii în ansamblul ei”⁴⁹.

10. Concluzii

Doctrinile filozofice speculative ale cunoașterii, care-și iau dreptul de a prescrie din proprie autoritate și după propriile lor proceduri ceea ce poate și trebuie să fie metoda autentică a științei, s-au dovedit ineficace. Este nevoie, dimpotrivă, de o deschidere sistematică la practica efectivă a cercetării științifice pentru a o putea integra conceptual după criteriile conjuncte ale adevărului și coerenței.

Gnoseologia marxistă, prin orientarea ei generală

⁴⁹ Mario Bunge, în *Logique et Analyse*, 41—42, 1968, p. 153.

capacitatea de a se putea inflexiona în vederea asimilării convenabile a ceea ce se desemnează ca *noulate* în experiența sui-generis pe care o produce și o impune atenției cercetarea științifică modernă, constituie și un instrument indispensabil în coordonarea analizelor și a rezultatelor mai speciale privind tema com-

rate direct de filozofia marxistă, o înțilnesc oarecum îndirect, la nivelul dialecticilor operatorii ale practicii științifice, sesizate adesea cu o remărcabilă finețe. Acesta este cazul metodologiei și al epistemologiei deschiderii la experiență (*idoneismul*), orientare susținută de F. Gonseth.

Sumară și nedesăvârșită, subliniază gânditorul elvețian, cunoașterea noastră este totodată adevărată și eficace la diferite nivele și între anumite limite. El compară cunoașterea cu o *schemă*, dar nu în înțelesul obișnuit după care schema reprezintă o versiune simplificată a unei realități deja cunoscute într-un mod mai profund și mai complet. În rolul ei cel mai semnificativ, schema pe care o constituie cunoașterea de care putem dispune la un moment dat nu trebuie interpretată nici ca anterioară, nici ca posterioară cunoașterii semnificației ei exterioare (= a realității pe care o vizează). „Constituirea schemei este mijlocul prin care realitatea pe care o sesizează își ia pentru noi structura sa. Schemă și semnificație exterioară nu sînt atunci separabile decît prin jocul a două intenții opuse : aceea de a ne afirma pe noi în fața lucrurilor și aceea de a afirma lucrurile în fața noastră”¹⁴. Dacă am compara schema astfel înțeleasă cu un portret, ar trebui să ne imaginăm că portretul este însuși mijlocul de a cunoaște persoana, că realitatea persoanei se constituie pentru noi prin chiar executarea portretului. Deschiderea la experiență și la mărturia ei în favoarea eficacității angajării noastre în lume reprezintă o garanție împotriva asimilării cunoașterii la o simplă construcție apriori sau la o simplă proiecție a structurilor proprii noastre subiectivității. Pe de altă parte însă, apropierea de către noi a lumii nu trebuie interpretată ca echivalînd cu o progresivă actualizare a unui model al „lumii însăși”, de care am dispune deja, cu toate caracterele sale, anterior și exterior tuturor schematizărilor succesive prin care o aproximăm.

De aceea semnificația exterioară a unei scheme trebuie concepută nu ca o realitate în sine, ci ca un „orizont de realitate”. De asemenea cunoașterea pe care o avem despre această realitate re-

¹⁴ F. Gonseth, *La géométrie et le probleme de l'espace*, Neuchâtel, Ed. du Griffon, t. IV, 1949, p. 15.

prezintă nu o cunoaștere definitivă, ci „un orizont de cunoaștere”. Un „orizont de realitate” (cum ar fi orizontul nostru natural, orizontul fizicii clasice, orizontul relativist, cuantic etc.) sintetizează sui-generis funcția activă, structurantă a subiectului epistemic și ceea ce face ca schema să permită constituirea unei scene convenabile acțiunii, intervenției eficace. Iată de ce definirea pur verbală a obiectivității (obiectivitate = strict conform cu realitatea) nu reprezintă un mare câștig, deoarece, ca și obiectivitatea, realitatea, așa cum o structurează cunoașterea și activitatea noastră, este și ea o noțiune deschisă. Relația cognitivă reprezintă, cum spune Gonseth, un acord schematic între un real nedesăvârșit și un spirit în devenire. În lumina succesiunii diferitelor orizonturi de cunoaștere, de realitate și de intervenție eficace, adevărul ne apare ca ceea ce poate fi regăsit din diferite perspective, ca ceea ce comportă cumulare și coordonare, ca ceea ce de-a lungul dialectizărilor și revizuirilor își conservă o valoare inalienabilă de justete și de eficacitate.

Înscriind apropierea cognitivă a lumii pe un plan mai vast de cultură și de civilizație, filozofia este preocupată să restituie adevărului integritatea semnificației sale umane, dimensiunea etic-existențială, măsura în care orice cunoaștere, de orice tip, reprezintă și un mijloc prin care omul își poate asuma sarcina redefinirii de sine, prin care el își poate modifica conștiința sa de sine. Această direcție umanistă (cunoașterea de sine) a valorificării problematicei adevărului trebuie ținută într-un just echilibru cu cercetările mai riguroase logic-metodologice și epistemologice pentru a nu ajunge la impasul ambiguităților proprii antropocen-trismului. Atunci când se vorbește nediferențiat de „adevăr uman global”, rezultat al tuturor modalităților raportării omului la lume și la sine, când se reclamă într-un spirit antiscientist conectarea certitudinii științifice cu lumea percepției concrete și cu lumea valorilor reglatoare ale existenței în realitatea sa globală³¹, există riscul de a dilata adevărul indefinit, de a șterge orice limită între adevăr și fals, între valorile epistemologice și alte valori specifice umane. În numele constatării că o singură perspectivă nu poate controla accesul la totalitatea valorilor, G. Gusdorf, de pildă, eșuează în afirmarea unui *vérité sans rivages* și, corelativ, a unei toleranțe universale care face ca știința și religia să nu mai reprezinte decât perspective la fel de parțiale asupra unui „adevăr uman global”. Astfel de probleme extrem de delicate presupun spirit de finețe și facultatea coordonării coerente a diverselor perspective

³¹ Vezi G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, t. I, Paris, Payot, 1966.

care interesează sui-generis problema adevărului într-o concepție integratoare antropologică și filozofică. Rezervele, uneori excesive, dar în genere justificate, ale specialiștilor în logica științei, metodologie și epistemologie în această privință, dacă nu trebuie judecate cu severitate, nici nu trebuie să inhibe sau să prescrie aventurarea filozofului pe terenul mai puțin sigur al temei privind semnificația general-umană a valorii de adevăr.

Cercetările de sociologie a cunoașterii sînt și ele revelatoare sub acest unghi, cu atît mai mult cu cît ele par azi a depăși niște

sociale și acelea ale filozofilor care considerau că orice situație a cunoașterii în perspectivă sociologică îi anulează validitatea și o transformă într-un simplu „epifenomen” al realității sociale.

Paternitatea expresiei „sociologia cunoașterii” este reclamată de filozoful austriac Jerusalem. Preocupări însă de sociologie a

dămentele” cunoașterii pe care o realizează disciplinele

Simon, A. Comte, Durkheim, Lévy-Bruhl, Scheler,
Mannheim, Pitirim Sorokin, G. Gurvitch etc. Crearea de către

diferitelor modalități ale obiectivării producătoare

de sociologia cunoașterii.

cultivă, intuitivă-reflexivă, simbolică-adevătată, colectivă-individuală.

de societăți globale, clase sociale, grupări particulare și diversele manifestări ale sociabilității (elemente microsociale). Cu tot caracterul aproximativ și în bună măsură convențional al delimitărilor și clasificărilor operate, definiția lui Gurvitch are meritul de a circumscrie sintetic domeniul sociologiei cunoașterii.

Prin ea însăși, sociologia cunoașterii nu dispune de mijloacele necesare pentru a decide cu privire la valoarea de *adevăr* a diferitelor forme și genuri de cunoaștere. Importanța ei pentru problematica adevărului rezidă în situarea în perspectivă social-istorică concretă a eforturilor cognitive, a strategiilor și a tehnicilor așa de mobile și de diverse prin care cunoașterea se constituie și se probează. O sociologie a cunoașterii concepută pe baze științifice invită în mod decisiv la coborîrea temei gnoseologice a *obiectivității* cunoașterii din orizontul unui „în sine” abstract, atemporal, suprauman în orizontul în care obiectivitatea ni se învederează ca proiect și realizare mereu reluate, corectate, continuate și de fiecare dată încorporate unor situații umane concrete care le susțin și le dirijează.

Pentru această resituare este nevoie de un fel de „lectură secundă” a achizițiilor celor mai diverse discipline sociale și umane. Acestea din urmă, pe de altă parte, ridică pentru ele însele problema valorii lor de cunoaștere. O epistemologie materialist-dialectic-

derivînd din „circularitatea”, solidaritatea reală a sistemului cunoștințelor umane...

și îl validăm în mod progresiv.

Mai puțin elaborate științific și dominate încă într-o bună măsură de controverse verbale sau speculative, epistemologia și logica cercetării din disciplinele sociale și umane au cunoscut o reînnoire notabilă cu prilejul orientării acestor discipline spre o metodologie mai riguroasă, comparabilă cu aceea a științelor zise exacte. Avem în vedere înainte de toate adoptarea sistematică a modelului structural de tip logic-matematic în domeniile sociologiei, economiei politice, psihologiei, etnologiei etc. Exemplul sugestiv și încurajator în această privință l-a oferit lingvistica. Pe terenul acestor discipline, problema obiectivității „faptelor” observate, a legitimității obiectivării experienței prin modele structurale, problema valorii de adevăr a interpretărilor suscită polemici care trebuie apreciate atît sub raportul dificultăților reale de natură epistemologică, cît și în ceea ce ține de anumite opțiuni și angajări de ordin general filozofic.

Subliniind insuficiența opozițiilor abstracte, masive, stabilite de o anumită tradiție speculativă între explicație și comprehensiune, obiectivare și trăire, adevăr științific și valorizare, epistemologia materialist-dialectică nu ignorează totodată specificul cunoașterii din disciplinele social-istorice și umane, complexitatea și, ca să zicem așa, „impuritatea” relației cognitive pe care acestea tind să o instaureze, ponderea pe care o deține apartenența cercetătorului, mai mult sau mai puțin explicită și declarată, la o ideologie, la o mentalitate, la un sistem de valori pe care le împărtășesc și le apără anumite partide, grupuri și clase sociale. Așa-zisa dezideologizare totală a disciplinelor social-umane, profesată abstract, nediferențiat de unii teoreticieni occidentali, este practic imposibilă și ea urmărește nu rareori să mascheze apartenența de care vorbeam : o apartenență care nu poate fi anulată prin simple proclamații sau precauții verbale. Filozofia marxistă deosebește între o ideologie-obstacol epistemologic și o ideologie-mediul favorabil unei bune orientări și valorificări a cercetărilor specializate. Acestui din urmă termen îi aparține ideologia marxist-leninistă și tocmai de aceea ea nu contravine, prin natura și spiritul ei revoluționar, obiectivității științifice.

Ajunsă la un anumit grad de reflexivitate, filozofia începe să se interogheze pe sine însăși cu privire la statutul său epistemologic și la garanțiile ei de autenticitate și de adevăr. Afirmației globale după care filozofia, prin condiția sa, nu poate conduce la cunoaștere și deci e străină de valoarea adevărului în sens strict³³ trebuie să i se substituie analiza „la obiect”, diferențiind între modalități și stiluri de filozofare, între greutatea specifică pe care acestea din urmă o acordă justificării, demonstrării și verificării enunțurilor lor. Filozofia marxistă nu-și neglijează funcțiile ei pragmatică și axiologică. Dar ea este permanent preocupată să satisfacă exigențele de obiectivitate și de coerență, completându-se și reînnoindu-se conform acestor exigențe. În raport cu discursul filozofiei marxiste, deschiderea prin metodă la orizontul cunoașterii științifice și al practicii social-istorice reprezintă o formă specifică de experiență, câmpul ei de verificare în sens larg, garanția că opțiunile și valorile pentru care ea s-a decis și pe care înțelege să le promoveze nu o izolează, ci, dimpotrivă, o angajează eficace în problemele majore ale contemporaneității.

Ceea ce îi permite filozofiei marxiste să-și realifice constant

³³ Vezi J. Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filozofiei*, București, Editura

actualitatea și forța poate fi rezumat sub forma principiilor ei metodologic fundamentale : unitatea dintre teorie și practică în înțelesul cel mai cuprinzător al acestor termeni, în particular unitatea dintre teoria revoluționară și practica revoluționară. De aici decurg și exigențele unei juste îmbinări între particular și general, național și internațional, științific și ideologic. Astfel de principii și de exigențe au călăuzit întreaga activitate a P.C.R., care, ca partid politic de guvernământ, funcționează, ca să folosim expresia lui A. Gramsci, ca un „experimentator” istoric al concepției despre lume și viață marxist-leniniste.

SECȚIUNEA I .

Capitolul I .

OBIECTUL FILOZOFIEI (Prof. univ. dr. L. Grünberg)

1. Ce este filozofia ?
2. Specificul filozofiei
3. Filozofia marxistă și „philosophia perennis“

Capitolul al II-lea

1. Baza socială și izvoarele teoretice ale apariției filozofiei marxiste

- 1.1. Baza socială a apariției marxismului
- 1.2. Izvoarele teoretice ale filozofiei marxiste

- a) Filozofia clasică germană 61
- b) Economia politică burgheză clasică 65
- c) Socialismul

2. Esența revoluției înlăptuite de marxism în filozofie 67

- 2.1. Conținutul și însemnătatea noțiunii de practică. Materialismul

2.2. Dialectica marxistă ; opoziția dialecticii marxiste față de dialectica hegeliană

2.3. Raportul dintre filozofia marxistă și științele particulare

3. Locul și rolul filozofiei marxiste în contextul luptei de idei contemporane (Prof. univ. dr. L. Grünberg)

SECȚIUNEA II

Capitolul al III-lea

MATERIALITATEA LUMII (Conf. univ. dr. Al. Valentin)

2. Semnificația noțiunii de materie în filozofia marxistă

3. Practica socială ca determinant al realității obiective

contemporane

4.1. Matematica și realitatea obiectivă

4.2. Obiect și relație

4.3. Materie și energie

puscul și

4.5. Materialismul dialectic și fenomenalismul

Capitolul al IV-lea

SPAȚIUL ȘI TIMPUL (Prof. univ. dr. Călina Mare)

1. Problemele filozofice principale ale spațiului

1.1. Conceptul de spațiu

1.2. Tridimensionalitatea spațiului

1.3. Studiul geometric al spațiului

1.4. Varietatea calitativă a structurilor spațiale

181

2. Problemele filozofice ale timpului

2.1. Conceptul de timp

timpului

3. Corelația dintre spațiu și timp. Varietatea calitativă a structurilor temporale

4. Infinitatea existenței materiale
Capitolul al V-lea

SISTEM ȘI STRUCTURĂ (Prof. univ. dr. L. Grünberg)

1. Conexiune, sistem, structură
2. Conceptul de structură și metoda structurală
3. Metoda structurală și filozofia structuralistă
4. Marxism și structuralism

Capitolul al VI-lea

DETERMINISMUL (Prof. univ. dr. Călina Mare)

1. Considerații preliminare
2. Necesar și întâmplător
3. Posibil și real
4. Condiționarea fenomenelor . . .
5. Cauzalitatea
6. Legea
7. Problema determinismului în științele contemporane ale

Capitolul al VII-lea

DETERMINISM ȘI LIBERTATE (Prof. univ. dr. L. Grün-

1. Principiul determinismului în accepția sa general-filozo-
2. Opoziția dintre determinismul dialectic și cel mecanicist
în înțelegerea libertății
3. Conceptul de „libertate” în gândirea filozofică
4. Sensul concepției marxiste despre libertate ca „necesitate
înțeleasă”
5. Libertatea ca unitate între cunoaștere, valorizare, ac-

Capitolul al VIII-lea

DEVENIREA UNIVERSALĂ (Prof. univ. dr. Călina Mare)

1. Devenirea ca dinamism universal —

1.2. Interpretarea spiritualistă a dinamismului materiei

riei. Critica interpretărilor idealiste

2. Devenirea ca schimbare calitativă

- 2.1. Categoria de calitate
- 2.2. Categoria de cantitate
- 2.3. Măsura ca legătură între calitate și cantitate
- 2.4. Devenirea ca trecere de la o calitate la alta
- 2.5. Tipurile și formele trecerilor calitative
- 2.6. Trecerea de la calitate la cantitate
- 2.7. Critica denaturări metafizice
- 2.8. Concluzii

3. Devenirea ca unitate și luptă a contrariilor

- 3.1. Contradicția
- 3.2. Universalitatea contradicțiilor
- 3.3. Relația dintre contradicțiile interne și cele externe
- 3.4. Tipologia contradicțiilor
- 3.5. Specificul contradicțiilor în viața socială

4. Sensul devenirii

- 4.1. Negarea dialectică
- 4.2. Repetabilitate-irepetabilitate, reversibilitate-irreversibilitate, progres-regres
- 4.3. Relația dintre negarea negației și sensul devenirii universale
- 4.4. Progresul biologic
- 4.5. Progresul uman (social și individual).

Capitolul al IX-lea

REFLECTARE ȘI CONȘTIINȚĂ (Conf. univ. dr. I. Iri-

1. Reflectarea, însușire generală a materiei

- 1.1. Din istoricul conceptului de reflectare
- 1.2. Ce este fenomenul reflectării?
- 1.3. Formele fundamentale ale reflectării

2. Reflectare și informație

3. Problema senzației

4. Realitatea conștiinței
 - 4.1. Poziția conștiinței în
 - 4.2. Funcțiile conștiinței
 - 4.3. Originea conștiinței
 - 4.4. Conștiință — societate — individ

SECȚIUNEA III : TEORIA CUNOAȘTERII

Capitolul al X-lea

INTRODUCERE (Conf. univ. dr. M. Flonta)

1. Metodele științei și evoluția problematicii teoretice cunoaș-
2. Problematika teoriei marxiste a cunoașterii
3. Puncte de vedere și metode moderne în studiul cunoaș-
- terii . . .

Capitolul al XI-lea

DIALECTICA PROCESULUI CUNOAȘTERII (Conf. univ. dr. Flonta)

1. Opoziția empirism-raționalism în problema izvorului cu-
- noașterii
2. Teoria cunoașterii nemijlocite ca poziție gnoșeologică .
3. Insemnătatea criticii aprioriste a teoriei cunoașterii ne-
- mijlocite
4. Punctul de vedere „contemplativ” în teoria cunoașterii
5. Originalitatea gnoscologiei marxiste
6. Analitic și sintetic, apriori și aposteriori în cunoaștere.
- Cunoaștere logică-matematică și cunoaștere fizică . .
7. Subiect și obiect în geneza imaginilor perceptive
8. Nivelele de cunoaștere și modalități de abstractizare
 - 8.1. Conceptul de cunoaștere perceptivă ; . . . —
 - 8.2. Interacțiunea dialectică a nivelelor cunoașterii . .
 - 8.3. Cunoașterea empirică și limitele ei . . .
9. Noțiuni empirice și „obiecte ideale”. Modalitatea analitică
- și constructivă de abstractizare . . .
10. Cunoașterea ca ridicare de la abstract la concret . . .

Capitolul al XII-lea

LIMBĂ ȘI CUNOAȘTERE (Conf. univ. dr. C. Popa)

1. Geneza și natura limbajului
2. Limba naturală, idiolect, discours
3. Cunoaștere și comunicare
4. Operații logice-semantice în limba naturală

Capitolul al XIII-lea

TEORIA ADEVĂRULUI (Conf. univ. dr. V. Tonoiu și lector univ. dr. I. Pârvu)

1. Introducere
2. Scurt istoric
3. Perspectiva gnoseologiei marxiste asupra adevărului
4. Obiectivitatea adevărului
5. Conceptul de adevăr. Definiția semantică
6. Componentele adevărului : adevărul logic, adevărul analitic și adevărul sintetic
7. Problema adevărului în logica actuală
8. Condițiile adevărului științific
9. Verificarea teoriilor științifice
10. Concluzii

Redactori : ALEXANDRU GHEORGHE, și ALEXANDRINA

Coperta : FLORIN IONESCU

Tehnoredactor : FLORIAN SĂPUNĂRESCU

Apărut — martie 1973

Coli editură 46,68. Coli tipar 42

Combinatul poligrafic „Casa Scintei”

Plăța Scintei nr. 1

București — Republica Socialistă România